Apel, Max
Die Grundbegriffe der
Kritik der reinen Vernunft

B
3181
A64

N. 49.

Die Grundbegriffe

der

Kritik der reinen Vernunft,

Receptivität, Spontaneität

und

intellektuelle Anschauung,

in

ihrer Bedeutung für die kritische Erkenntnistheorie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Fakultät

der

Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.

vorgelegt und

Sonnabend, den 20. Oktober 1894, Mittags 12 Uhr,

nebst den beigefügten Thesen im Auditorium Maximum

öffentlich verteidigt

von

Max Apel.

Opponenten:

Dr. Hensel, prakt. Arzt.

Otto Lackner, Kand. der Theologie.

LIBRARY
APR 21 1900
UNIVERSITY OF TORONTO

BERLIN.
Mayer & Müller.
1894

B
3181
A64

§ 4 — § 7 der eingereichten Dissertation ist enthalten in der bei der Verlagsbuchhandlung Mayer & Müller erscheinenden Abhandlung: **Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik.**

Einleitung.

„Was für eine Philosopie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“ sagt J. G. Fichte[1]), indem er nur in einer Wahl die Rettung aus einem sonst unvermeidlichen Skeptizismus sieht. Denn sowohl die dogmatische, von den Dingen ausgehende und zum Materialismus hinführende, wie auch die entgegengesetzte idealistische, vom Bewusstsein entspringende und auf Freiheit beruhende Erklärungsweise der Thatsache unseres Erkennens, der „Erfahrung“, müssen nach ihm als gleich folgerichtig anerkannt werden.

Ist damit nicht die Philosophie aus dem Bereiche ernster theoretischer Wissenschaft in das Getriebe des praktischen Interesses verwiesen, einer freien Wahl, nicht einem streng begründenden Wissen anheim gegeben, für eine Sache des Willens, nicht des Intellekts erklärt?

Betont aber nicht auch ein Kant übermächtig die Forderungen, welche die Wünsche des Gemüts und die Bedürfnisse des Handelns an die Wirklichkeit stellen, gegenüber der gebietenden Notwendigkeit, die wissenschaftliche Forschung ohne Voraussetzungen und Rücksichten in reinem Streben nach Wahrheit zu betreiben, wenn er bekennt: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“?[2])

---

[1]) W W I S. 434.

[2]) Vorrede z. 2. A. der Kritik d. r. V. XXX. Citiert wird die 1. und 2. Auflage der Kritik (Kr.) in der Originalpaginierung, gemeinsame Stellen nur nach der 2. A., sonst nach der Gesamt-Ausgabe von Hartenstein 1868 (Ha). Die Originalpaginierung findet sich in der Ausgabe von Reclam sowie in der von Benno Erdmann und von Adickes.

Diese Aufhebung eines vermeintlichen Wissens geschah durch die Bestreitung einer dogmatischen Erkenntniss der Dinge an sich und wurde vollzogen durch eine Theorie des Wissens, und jener Glaube findet seine Berechtigung und Begründung erst in der Aufzeigung des Sittengesetzes als eines schlechthin notwendigen Gebotes der Vernunft, dessen Voraussetzung, die Freiheit, eben jene Theorie als möglich verbürgen soll.

Und doch hat das Fichte'sche Wort einen tiefen Sinn. Ein philosophisches System ist kein Rechenexempel, nicht so eng in der Aufgabe, so durchsichtig in der Lösung, so glatt im Resultat, — so losgetrennt vom erkennenden Subjekt. Eins sind Philosoph und Philosopie! Nicht nur stehen in der Ethik Erfahrungen des Lebens und wissenschaftliche Erkenntnis im engsten Zusammenhange, ist das Bewusstwerden sittlicher Freiheit hier, wo es sich um eine That, um den innersten Kern unseres Wesens handelt, vom Erfahrenwerden abhängig, — es wird sich auch in der ganzen Stellungnahme zu den Problemen der Philosophie, in der ernsten vertieften Auffassung derselben nicht minder wie in der eindringenden Behandlung, in dem rastlosen Mühn um ihre Lösung der Charakter des Philosophierenden in seinem Werke ausprägen. In diesem beschränkten Sinne ist Philosophie eine That des Willens.

Philosophie als Wissenschaft aber wird erzeugt durch das Denken, durch denkende Bearbeitung von Gegebenem, und ihr ist wesentlich der Begriff der Wahrheit. Und da das Wahrheit suchende Denken kein willkürliches Thun sein darf, sondern gebunden ist in formaler Hinsicht an die Gesetzmässigkeit des menschlichen Geistes, in materialer aber durch seine Beziehung auf ein Objekt, welche Bezugnahme dem Denken allein den Wert von Erkennen giebt, so wird vor allen kulturhistorisch bedingten Verhältnissen, zufälligen geschichtlich gegebenen Veranlassungen, psychologisch treibenden Motiven doch der logische Zwang des Erkenntnisobjekts als von bestimmendem Einfluss für die Richtung und Entwicklung philosophischer Gedanken anzuerkennen sein.

Um also den Sinn und den Wahrheitsgehalt eines Geisteswerkes recht würdigen zu können, wird es nötig sein, aus

den Problemen heraus das Verständnis für dasselbe zu gewinnen, Frage und Antwort, Methode und Resultat im eignen Denken prüfend anklingen zu lassen, und ferner Unklarheiten und Widersprüche zwar nicht zu übersehen, aber auch nicht über Gebühr bloss als zersetzende Elemente hervorzuheben, sondern sie nach Möglichkeit im Rahmen des als wahr erkannten Grundgedankens aufzuklären und auszugleichen oder auch zu eliminieren zu suchen.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diegrundbegriffe00aue

Abschnitt I.

Allgemeine Erörterung des Problems der Erkenntnistheorie.

§ 1.

Kurze zusammenfassende Inhaltsangabe der Kritik der reinen Vernunft.

In der einleitend festgelegten Weise soll im folgenden an die Betrachtung von Kants Kritik der reinen Vernunft gegangen werden, fordert doch dieses Werk gerade dazu auf: als abschliessendes Ergebnis eines mehr denn ein Menschenalter hindurch unausgesetzten Ringens nach Wahrheit tritt es mit dem Anspruch auf, eine endgültige Reform des ganzen bisherigen philosophischen Denkens herbeizuführen, — und doch sind Widersprüche dem Worte wie der Sache nach nicht zu verkennen.

Kants Philosophie kündigt sich in erster Linie als Reform an[1]). Als solche wird sie sich zu früheren Lehren teils positiv, aufnehmend und fortbildend, teils negativ, ablehnend und bekämpfend, verhalten. Dabei muss sie aber mehr sein als etwa eine blos äusserliche, mechanische Vermittlung zwischen Gegensätzen, wie denn auch Kant sich bewusst ist, etwas gänzlich Neues geleistet zu haben. Wir werden daher seine Philosophie nicht betrachten auf ihr Verhältnis zum Rationalismus und Empirismus hin, auch nicht seinen Kampf gegen die Metaphysik des Übersinnlichen von vornherein ins Auge fassen, den Vermittler nicht und den Alleszermalmer, sondern den Wahrheitsforscher und den Neubegründer in Kant suchen.

[1]) Namentlich in den Prolegomenen, Ha IV S. 5, 6, 121.

Sicherlich ist Kants Philosophie Rationalismus[2]) zu nennen, aber kritischer, nicht dogmatischer, in zwiefachem Sinne: die apriorischen Elemente sind dem Erkennen wesentlich, und die Methode der Kritik ist „dogmatisch“[3]), rationalistisch, — denn was sollte auch wohl Wissen und Wahrheit ohne die ratio?

Desgleichen kann sie aber auch unter dem Namen einer Erfahrungsphilosophie gehen, ebenfalls in doppelter Hinsicht: neben dem Verstande, der Spontaneität, wird die Sinnlichkeit, die Receptivität, in ihr Recht eingesetzt, ohne Empfindung käme es nach Kant überhaupt nicht zur Verstandesthätigkeit[4]); dazu kommt das Resultat seiner Untersuchung, die Beschränkung unseres Erkennens auf die räumlich-zeitliche Welt, auf die Gegenstände möglicher Erfahrung.

In knappen Zügen, wie es Kant selbst öfters thut, würde sich der Inhalt der Kritik so darstellen lassen:

Die Hauptfrage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? könnte, in allgemeinster Bedeutung genommen, auch lauten: wie ist Erkennen überhaupt möglich? Die Lösung ergiebt sich aus der Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst: von den Dingen weg wird die Wendung zum erkennenden Subjekt hin vollzogen. Zuerst wird die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen getroffen und die Apriorität der Vorstellungen mit dem Begriff der Spontaneität erkannt.

Analytische Sätze beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie sind logisch wahr, wenn die Analysis richtig vollzogen ist; reale Gültigkeit können sie als solche nicht

---

[2]) Kant selbst zählt sein System zum Rationalismus ausdrücklich im Gegensatz zum Empirismus: Ha VIII, 536.

[3]) Vorrede zur 2. A. XXXV f. Kant stellt hier die Forderung des dogmatischen Verfahrens zwar nur an das künftig auszuführende System der Metaphysik, jedoch will die Kritik auch sonst „dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend“ sein, enthält überdies einen guten Teil vom System der Metaphysik und wird zudem von Kant später als System der Transscendentalphilosophie betrachtet (IIa VIII, S. 600).

[4]) Kr. 91, 118.

beanspruchen. Synthetische Sätze sind Erweiterungs-, nicht Erläuterungsurteile, sie stellen eine Verbindung zweier Begriffe A und B her, die sich an und für sich fremd sind. Bei synthetischen Urteilen a posteriori liefert die Erfahrung das B und damit zugleich die Rechtfertigung der Verknüpfung von A und B. Wie ist es aber, wenn B weder aus A nach dem Satze des Widerspruchs gezogen werden noch die Synthesis auf dem Wege der Erfahrung geschehen kann, mithin eine Synthesis a priori, die aber doch nicht willkürlich ist, vorliegt? Der Erklärung bedürftig ist hier dier die Möglichkeit der Synthesis überhaupt und die Möglichkeit, damit eine Erkenntnis von Gegenständen zu besitzen.

In der Mathematik sind synthetische Urteile a priori möglich durch die apriorische Raum- und Zeitanschauung; objektive Gültigkeit haben sie notwendig infolge der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit, die Dinge bieten sich nur dar in unseren Anschauungsformen.

Die synthetischen Grundsätze der Naturwissenschaft sind a priori erzeugt, durch reine Verstandesthätigkeit gegeben; objektive Gültigkeit haben sie, weil sie erst die Erfahrung möglich machen und damit notwendig für dieselbe gelten, durch dieselbe bestätigt werden, in dem Prinzip der „möglichen Erfahrung“ bewiesen werden können. Da nun die Gegenstände uns gegeben werden müssen, und dieses nur in den Formen von Raum und Zeit geschehen kann, deren Idealität erwiesen ist, so sind die Gegenstände möglicher Erfahrung, die den Bedingungen der Anschauungsformen und der Kategorienthätigkeit unterliegen, Erscheinungen und die Kategorien gelten nur für Erscheinungen, nicht für Dinge an sich, haben nur empirischen, nicht transscendentalen Gebrauch. Allerdings, die transscendentale Bedeutung kann ihnen nicht abgesprochen werden, — hätten wir nur statt unserer sinnlichen, zeitlich-räumlichen, eine übersinnliche Anschauung, so könnte ihnen auch wohl transscendentaler Gebrauch zukommen. So aber ist es ein gänzlicher Missbrauch der dogmatischen Metaphysik, die Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes auf

Dinge an sich anzuwenden: synthetische Urteile a priori in der Metaphysik sind unmöglich.

Von Bedeutung ist hier die Unterscheidung von Kategorien und Ideen. Die Ideen greifen über die einzelnen Erfahrungen weg und fordern eine absolute Vollständigkeit und Einheit der Erfahrung. Da dieses All der Erfahrung seinem Begriffe nach nicht gegeben werden kann, so lassen sich die Ideen nicht realisieren, es fehlt ihnen die objektive Realität, wie sie die Kategorien in der Sinnenwelt finden. Mit der objektiven Gültigkeit zugleich ist der Anspruch der Ideen auf Wahrheit und theoretischen Wert hinfällig: Metaphysik des Übersinnlichen als Wissenschaft ist unmöglich, ist eine Dichtung, eine Illusion! Dann aber müsste man konsequent sein und jede Erkenntnis des Übersinnlichen leugnen, dem Übersinnlichen weder Existenz zuerkennen, noch es als Real-Grund der Erscheinungswelt gelten lassen; dann fielen die Dinge an sich aus dem Systeme heraus, von Erscheinung, von objektiver Gültigkeit, von Wahrheit überhaupt zu sprechen wäre widersinnig, — und die Kritik der reinen Vernunft bräche zusammen, ein Gewirr von Widersprüchen!

Doch sollte Kant so blind gewesen sein, diesen klaffenden Riss zu übersehen? In der That rinnt mitten durch den breiten, in der gekennzeichneten Weise verlaufenden Strom seines Denkens eine schmale, aber der vollen Entwicklung ebenso fähige, wie bedürftige Ader von Gedanken ganz anderer Art.

Kants Denken war die Forderung einer absoluten Erkenntnis der Dinge an sich in ihrer vollen Tiefe und Bedeutung aufgegangen, obschon nicht immer mit gleicher bewusster Klarheit und Energie gegenwärtig; und mit diesem Lichte trat er an die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, durchleuchtete er die Lehren der dogmatischen Metaphysik, die gar unsanft aus ihrem Schlummer emporgeschreckt wurde. Aber dennoch blieb er seinerseits zumeist dabei, der Metaphysik nur die Wahl zu lassen, dem doch unerfüllbaren Ansinnen einer absoluten Erkenntnis z. B. Gottes

nachzukommen oder sich als Illusion zu bekennen, womit denn jener Bruch in sein System gebracht ist.

Aber die befreienden Gedanken sind von Kant selbst, im Ansatz wenigstens, gegeben[5]); diese Fragestellung mit ihrem vernichtenden Entweder-Oder muss als in ihrer Wurzel verfehlt anerkannt werden; in wahrhaft kritischer Weise muss auch hier nicht das Objekt, die Dinge an sich, sondern das Subjekt, das Erkennen selbst, Mittelpunkt der Untersuchung werden.

Der Dogmatiker vermeinte mit seinen Gedanken, wenn sie nur in richtiger zunftgemässer Weise ausgesponnen würden, und dabei das blasse Gewebe der Möglichkeiten klüglich nach dem Satze des zureichenden Grundes mit bunter Realität durchwirkt wäre, das Wesen der Welt, die Dinge an sich, nachgebildet, nachgeschaffen zu haben, — freilich, so ganz zur Vollendung war die Kunst noch nicht gebracht, die Sinnlichkeit verzerrte und verwirrte etwas, und auch das Muster fand man nicht ganz im eigenen Kopfe, sondern musste sich noch in der Erfahrung danach umsehen. Gott, dem Meister, gegenüber blieb man immerhin noch ein Pfuscher, aber das Ziel, die Meisterschaft, schien doch erreichbar.

Gegen diese Theorie behauptet der Kritizismus: *allerdings haben wir eine Erkenntnis der „Dinge an sich", aber nicht, wie sie an sich sind, sondern, wie sie für uns sind, keine absolute, nur eine relative Erkenntnis.* Die Kategorien haben über die räumlich-zeitliche Anschauung hinaus eine Bedeutung, wenigstens kommt ihnen auch nach Kant eine mögliche Beziehung auf übersinnliche Gegenstände zu, können sie eine Erkenntnis des Übersinnlichen vermitteln. Eine derartige Erkenntnis der Dinge an sich nennt Kant eine unbestimmte, symbolische; wir können sie mit dem Namen einer *kritischen Metaphysik* bezeichnen. Und will sie diesen Titel zu Recht führen, so muss ihr eine grundlegende erkenntnistheoretische Erörterung vorangehen, wie sie von Kant zum ersten Male

---

[5]) Vgl. Kants Lehre vom intelligibelen Charakter, ferner Prolegomena § 57 und 58; Ha VIII S. 541.

in ihrer unumgänglichen Notwendigkeit erkannt, mit unermüdlichem Eifer verfolgt und als unvergängliches Werk philosophischen Tiefsinns in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt ist.

§ 2.

Dogmatismus und Empirismus in ihrer Stellung zum Erkenntnisproblem. Kants Formulierung desselben im Jahre 1772 ist das ächte Problem der Erkenntnistheorie.

1. Das Denken will Wahrheit. Dem Begriffe Wahrheit ist wesentlich sowohl das „Sollen" der Denkgesetze, an deren Befolgung die logische Befriedigung des Denkens gebunden ist, als auch die Beziehung der Vorstellungen auf ein objektives Sein, wodurch dem Denken sein Wert verliehen wird.

Der Rationalismus eines Leibniz hatte übermächtig die Spontaneität des Denkens hervorgehoben, Gedankenwelt und Welt der Dinge mussten eigentlich zusammenfallen; — denn überflüssig und unnötig erscheint diese Verdoppelung, — oder doch in prästabilierter Harmonie jede ihr unabhängiges Dasein führen. Fällt so für diese Theorie mit ihren Voraussetzungen des Angeborenseins der Begriffe und Denkgesetze wie des Parallelismus von Denken und Sein das Problem, welches in dem zweitem Moment des Begriffs Wahrheit gegeben ist, weg, so macht der Empirismus eines Locke mit seiner prinzipiellen Forderung, die Seele als eine tabula rasa anzusehen, die von der Erfahrung beschrieben wird, doch auch ein eigentliches Eingehen auf jenes Problem nicht gerade notwendig. Denn in ihrer ersten Hälfte ist diese Forderung der Methode nach eine überspannte, in seiner anderen wird eine geordnete ausgedehnte Welt von Dingen mit physikalischen Eigenschaften schon vorausgesetzt.

2. Kant erst errang in lang währendem Entwicklungsgange den kritischen Standpunkt. Sein Denken arbeitete sich, in wesentlich innerem, durch die Triebkraft der Probleme selbst sich entwickelndem Prozesse zum Kritizismus empor. Anfangs war seine Philosophie der Hauptsache nach Naturphilosophie; die weltumspannende physikalische Betrachtungsweise Newtons sollte philosophisch ausgeprägt werden. In

dem Unbedingten, durch dessen Existenz schon sein Wesen gegeben ist, als Quell aller Realität, hat die Welt der zufälligen endlichen Dinge ihren Halt, und in dieser absoluten Substanz findet die Wechselwirkung der einzelnen endlichen Substanzen ihre Begreiflichkeit. Danach beschäftigen ihn in den zahlreichen Schriften der sechziger Jahre, die sämtlich, schon äusserlich, den Charakter des Unabgeschlossenen tragen, aber doch einen ständigen Fortschritt kund thun[1]), Fragen zumeist logisch - erkenntnistheoretischer Natur. Aber erst, nachdem Kant in der Schrift von 1770 „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ die Scheidung von sensualitas und intelligentia in erkenntnistheoretischer Hinsicht vollzogen und mit der Apriorität von Raum und Zeit zugleich die der Kategorien festgestellt hatte[2]), konnte er in dem Briefe an M. Herz vom 21. Februar 1772 das eigentlich Wesentliche, „welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht“ sich zum Probleme stellen, die Frage nämlich: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“[3])

Diese Frage ist aber das ächte Problem der Erkenntnistheorie überhaupt, als eine Frage nach der Geltung und dem Werte unseres Denkens. Zur Entscheidung dieses Grundproblems muss notwendig der Begriff der absoluten Wahrheit, der Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, von Denken und Sein, herangezogen werden als Massstab, an dem das Verhältnis unseres Denkens zum objektiven Sein zu bestimmen ist und die Grenzen unseres Erkennens festzulegen sind. Auch Kants Kritizismus wird beherrscht von diesem seinem Grundbegriffe, der „intellektuellen Anschauung“, welcher von bestimmender methodischer Bedeutung für ihn, für uns

---

[1]) Vgl. Günther Thiele: die Philosophie J. Kant's I, 2.

[2]) Reflexion 513 in den „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“ herausgegeben von B. Erdmann. 2. Bd.

[3]) Ha VIII, 689.

aber zugleich der Schlüssel zum Verständnis und zur Würdigung seiner Lehren ist[4]).

§ 3.

Die gegenständliche Welt. Die Welt des Bewusstseins. Die Welt des Selbstbewusstseins und das „Ding an sich."

Wie man sich auch zur Kantischen Philosophie stellen mag, die Frage Kants ruht seitdem nicht und kann nicht umgangen werden, denn sie verdankt doch ihren Ursprung nicht etwa einer blos geschichtlich gegebenen Problemstellung oder einer individuellen Denkweise, sondern sie wächst heraus notwendig aus der philosophischen Selbstbesinnung. Aber, wenn auch auf Kants Antwort zurückgegangen werden soll, so muss uns dazu das sachliche Interesse nötigen. Deshalb soll, bevor wir Kants Lehren selbst behandeln, versucht werden, das Problem der Erkenntnistheorie allgemein zu erörtern und eine Lösung, in den Hauptzügen wenigstens, auszuführen. Werden wir hier im Laufe der Untersuchung zu gleichen Begriffen gedrängt, wie sie in der Lehre Kants, in der Kritik der reinen Vernunft insbesondere, wenn auch nicht in systematischem Zusammenhange, auftreten, so wird eine ausführlichere Darstellung der führenden Begriffe des Kantischen Kritizismus, um der Sache willen, gerechtfertigt sein. —

1. Dem dunklen Schosse der Natur entsprungen, tief eingesenkt mit seinem Triebleben in die ihn umgebende sinnfällige Welt, eingeengt in seinem Dasein wie zwischen unverrückbaren Mauern durch eine Wirklichkeit, an der der Wille machtlos sich bricht, durch die dem Gefühle sein Charakter des Angenehmen oder Unangenehmen aufgezwungen wird, findet der Mensch sich einer Welt gegenüber, in der er als

---

[4]) Vaihinger (Commentar zu Kants Kritik I. S. 63) charakterisiert diese Ansicht als eine in die Augen fallende Einseitigkeit. Dass dieser Begriff im *„Mittelpunkt"* der Kritik d. r. V. stehe, wird gar nicht behauptet; dass er der *Grundbegriff* bei der Stellung und Lösung unseres erkenntnistheoretischen Problems und damit zugleich in der Haltung Kants zur Metaphysik wirksam ist, soll erwiesen werden. Ein Interessen-Mittelpunkt für sämtliche vielverzweigten Untersuchungen Kants ist wohl überhaupt nicht ausfindig zu machen.

verschwindend kleiner Teil sich zu verlieren scheint. Diese, sein Lebensinteresse erfüllende, gegenständliche Welt ist naturgemäss auch das erste Objekt des Dranges nach wissenschaftlicher Erkenntnis; mit Sinnen und Denken öffnen wir uns ihr und nehmen sie in uns auf. Ist alles Geschehen der Welt als ein nach notwendigen inneren Gesetzen ablaufender Prozess eines in sich ruhenden Ganzen erkannt, so scheint der Erkenntnistrieb befriedigt, das Weltall im Geiste als ein Spiegelbild wiederholt zu sein.

2. Doch das Erkennen ein Spiegelbild? Der Vergleich ist nicht ganz haltbar; er mag zutreffen bezüglich der Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild, aber ist das Denken ein Spiegeln? Wir sind gezwungen, das *Wissen* als eine Thätigkeit, als etwas ganz Neues unserer bisherigen Weltanschauung einzufügen oder vielmehr überzuordnen, uns in die bisher unberücksichtigt gelassene *Welt des Bewusstseins* zu erheben, diese mit ihren Problemen zum Gegenstande unseres Nachdenkens zu machen.

Und jetzt muss der bedeutsame Satz ausgesprochen werden: was für mich da ist, ist es nur, wenn es vom Lichte meines Bewusstseins erhellt wird, — mag auch sonst diese gewusste Welt unabhängig vom Gewusstwerden realiter existieren. Die Innenwelt aber als solche und so gewusste und vom Wissen getragene ist damit zur Selbstständigkeit gekommen, und die Sinnesqualitäten erscheinen schon mehr und mehr als ein Produkt, dessen wesentlichen Faktor das Subjekt ausmacht.

Nun stellt das wissende Subjekt aber das Gewusste sich als Objekt gegenüber; der Charakter der wechselnden Vorstellungen ist bestimmt durch ein vom Wissen Unabhängiges, daher denn auch das Objekt selbst gleichsam zwei Seiten an sich hat: es besteht für mich nur, so lange es gewusst wird, und wird doch gedacht als ein für sich bestehendes reales Ding, dem dieses Gewusstwerden nebensächlich, zufällig ist. Damit ist die Unterscheidung von ideell und reell Seiendem gewonnen. Doch wie ist dieses Auseinanderhalten des Subjektiven und Objektiven, dieses Bestimmtwerden zu verstehen?

Gilt nicht vielmehr „das Gesetz des Bewusstseins: kein Subjekt, kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt?“ [1])

In der That, in der Wahrnehmung äusserer Gegenstände besteht eine Einheit beider Momente, in dem Wahrnehmungsakt selbst sind beides, Subjektives und Objektives, untrennbar verbunden; dennoch aber beziehe ich den Wahrnehmungsinhalt auf etwas von mir Unabhängiges, setze das Gewusste, eine Farbe z. B., aus mir heraus, mir gegenüber. Und bei der inneren Wahrnehmung? Auch hier macht sich die Natur unseres Wissens in gleicher Weise geltend: alles Gewusste, (handle es sich um ein Gefühl, dessen spezifischen Charakters ich mir bewusst bin, so dass ich dasselbe von anderen unterscheiden kann, um eine Empfindung oder um eine Vorstellung selbst), ist als solches nur ein ideell Seiendes, das nur mit und in dem Gewusstwerden sein Bestehen hat, dem im Subjekt ein reales Sein und Geschehen zu Grunde liegen mag [2]). Und wenn auch die innere Wahrnehmung von der äusseren durch ihre Unmittelbarkeit unterschieden ist, so giebt doch beide Mal das wissende Subjekt nicht das *Dasein* des Bewusstseinsinhaltes, sondern ist einem Zwang, einer Abhängigkeit unterworfen: den Begriff der Wahrnehmung zerfällen wir in die beiden Seiten der Receptivität und Spontaneität.

Dem receptiven Verhalten unsers Bewusstseins würde es entsprechen, das Objekt möglichst getreu und ganz in sich hinüber zu nehmen. Das spontane Thun des Wissens schafft dagegen ideell das gewusste Objekt. Die Receptivität kann also nicht in einem Hinüberwandern der Dinge samt ihren Eigenschaften bestehen [3]), und die Spontaneität giebt doch nur ein ideell existierendes Objekt, — wie ist da diese seltsame Uebereinstimmung zwischen gewusstem und daseiendem Objekt zu erklären? Würde man diese Zweiheit leugnen und einseitig nur die Receptivität anerkennen, (wie etwa der Materialist),

---

[1]) J. G. Fichte W W I S. 183.

[2]) Vgl. Kants Lehre vom inneren Sinn; hierzu: „G. Thiele, Kant's intellectuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus,“ besonders § 14.

[3]) Kant, Prolegomena § 9.

oder nur die Spontaneität (wie Leibniz, Fichte), so fiele eigentlich für beide das Problem weg: ist das Wissen das Resultat materieller Vorgänge, so ist jeder Bewusstseinsinhalt „wahr", sofern und weil er eben da ist, ist das Gewusste nur ein Produkt der Spontaneität, nur ein Thatbestand des Bewusstseins und nichts mehr, so bestände seine „Wahrheit" ebenfalls darin, dass es, ob auch mit innerer Notwendigkeit, seinen Ort im Bewusstsein einnimmt; nur würden wir in beiden Fällen weder von Wahrheit noch Irrtum reden können.

Wie aber soll bei Beibehaltung von Receptivität und Spontaneität entschieden werden? Auch dadurch lässt sich die Frage nicht beantworten, dass ein Teil der Vorstellung der receptiven, ein anderer der spontanen Stellung zu den Dingen verdankt wird; denn eine Vorstellung als solche ist nicht derartig additiv zusammengesetzt, sie ist ein reines Produkt der Spontaneität. Es bleibt also nur ein Weg offen: die Receptivität kann nicht als Faktor in dieses Produkt eingehen, sondern als eine die Beschaffenheit des Produktes selbst, die Art der Vorstellung bestimmende Macht auftreten. Im übrigen aber herrscht die Spontaneität des Denkens unbestritten: sie zeigt sich im Bilden von Begriffen, im Urteilen und Schliessen und hat an den Denkgesetzen ihr eigenes Mass.

Scheint da nicht vor dem Strahl des zur Besinnung gelangten Denkens die Receptivität sich in ein Nichts aufzulösen und als Täuschung herauszustellen? Denn was soll sie eigentlich und was soll Wahrheit der Vorstellungen noch bedeuten? Ich kenne ja nichts als meine Gedanken, alles was für mich da ist, ist es nur als Inhalt meines Bewusstseins, kein Objekt ohne Subjekt — wo bleibt denn da ein objektives Sein und wie soll die Beziehung oder gar Uebereinstimmung meiner Gedanken mit einer ausserhalb derselben seienden Wirklichkeit konstatiert werden? Ich mag mein Denken spannen und weiten, so sehr ich will, nie wird es die Dinge da draussen berühren, oder gar umschliessen; wozu denn also noch „Dinge" und was für „Dinge" ausser mir? Man kann auch „doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts als

lediglich seine Bestimmungen“ und die Gedanken von einem Räumlich-Aussen sind doch bloss in uns, „nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen[4])“; ja ist das „Ding an sich“ nicht ebenfalls in mir, mein Gedanke?

So dringt denn keine Kunde von einem Dasein ausser mir, ausser meiner vereinsamten Existenz zu mir? Und diese Existenz selbst besteht nur in einer Reihe von Schattenbildern, die über die Bühne meines Bewusstseins huschen, hinab in ein gähnendes Nichts! Dann müsste man sich zurücksehnen nach jenem Zustande der Wissensunschuld, da man froh war der sicheren Erkenntnis der vor und in uns ausgebreiteten Welt, und müsste dem Triebe grollen, vom Baume solcher lähmenden Erkenntnis geniessen zu müssen[5]). Eins aber ist klar: nie kann das Bewusstsein sich selbst überspringen, niemals das Reale selbst erfassen; wenn irgendwie, so muss ich in mir selbst die Kraft finden, jene ewig sinkenden Vorstellungsreihen durch die Beziehung auf ein objektives Sein auf festen Boden zu stellen, und die Meinung des gewöhnlichen Bewusstseins, freilich geklärt, vertieft und vollbewusst, den Standpunkt, den das sittliche Handeln fordert, zurück zu erobern. Denn die Philosophie braucht doch damit nicht gross zu thun, dem, was der Mensch seinem innersten Wesen nach denkt und thut, das öde Einerlei eine grauen Theorie entgegen zu halten — oder in einen theoretischen Skeptizismus auszulaufen.

3. Ein jeder Mensch, sofern er überhaupt das Gewicht und die Tragweite dieser Behauptung einsieht, weiss, dass er mehr ist als eine Anzahl von ablaufenden Gedanken, eine Addition von Vorstellungen. Und weiter, was sind denn diese Gedanken selbst, worin besteht denn ihre eigentliche Bedeutung? Die Welt des Bewusstseins ruht auf der *Welt*

---

[4]) Kritik I. A. 378 und 385.

[5]) Denn jetzt ist alles Schein; auch die Innenwelt ist ja nichts Reales mehr, Gefühle, Willensakte, Vorstellungen ziehen in rascher Flucht in meinem Bewusstsein vorüber.

des Selbstbewusstseins[6]). Wer sich selbst versteht, muss zweierlei bei seinen Wissensakten unterscheiden: die Vorstellung als psychologisch ideell Existierendes, das als ein solches, weil es ist und mit gewissem Intensitätsgrade ist, sich anderem Ideellen gegenüber wirksam zeigt, und den logischen Inhalt, das Gemeinte, als eigentliches Ziel, dem die Anstrengung unseres Denkens vor allem gilt. Und dieses ist jeder Vorstellung charakteristisch: die Vorstellung „Kreis" ist als psychisches Gebilde selbst kein Kreis, (niemand wird von einem kreisrunden oder eckigen Gedanken reden), von dieser Vorstellung kann ich daher auch keine weiteren Sätze ableiten, aber ich meine und will gar nicht die Vorstellung, sondern ein objektiv existierendes oder existierend gedachtes Etwas, ein „Ding an sich". Dieses „Ding an sich" ist natürlich kein farbiges greifbares Ding; in der Bezeichnung „Ding an sich" liegt ein kurzer Ausdruck für die endliche Natur unseres Denkens. Denke ich einen Satz wie „im Dreieck ist die Winkelsumme gleich 2 Rechten", so ist auch hier zu unterscheiden die Aufeinanderfolge der psychischen Akte „Dreieck", „Winkelsumme" etc. und das mit „Dreieck" Gemeinte, die durch das „ist" behauptete Aussage. Leugnete jemand dieses „An sich", so bestände nach ihm die wunderliche Einrichtung, dass auf die Vorstellung „Dreieck" mit einer gewissen Nötigung jene andere Vorstellungsreihe folgt; das „ist" wäre dann aber bedeutungslos, eine Wahrheit würde damit nicht ausgesprochen. Unser Denken aber hat nun Wahrheit, nicht als Übereinstimmung von Denken und Sein, denn unser Denken ist nicht das Sein des Gedachten, sondern als Entsprechen und Gemässsein dem Dinge an sich. Jetzt haben unsere Vorstellungen den Wert von Erscheinungen, denn in der Receptivität spricht das Ding an sich zu uns und mehr noch, die Vorstellungen selbst weisen energisch auf dasselbe hin. Seinen Ausgangspunkt aber und seinen Stützpunkt hat dieses Meinen erst im „Ich", das als

---

[6]) Das Nächstfolgende ist entwickelt im Anschluss an G. Thiele „Grundriss der Logik und Metaphysik" 1878 § 104—107, § 5—7 und Kant's int. Anschauung an vielen Stellen.

reales Sein über den Gegensatz von Meinen und Gewusstem hinaus Identität von Wissen und Sein ist.

Wie aber verhält sich diese unsere jetzt gewonnene Einsicht zu den vorherigen Ausführungen? Wir werden sagen: das Licht, das von diesem höchsten Standpunkt aus auf dieselben fällt, löst sie keineswegs auf in Trug und Schein, sondern zeigt die in ihnen enthaltenen Wahrheitsmomente erst in richtiger Beleuchtung. Zugleich aber, da das Meinen doch ein Wollen und der Wille unabtrennbar mit Gefühl verbunden ist, dieses alles aber in der Einheit des Subjekts, im Ich, seinen realen lebendigen Mittelpunkt hat, geht von hier aus in unsere Vorstellungen eine Kraft und Wärme über, welche den verschwommenen und matten Wissensbildern ihren doch thatsächlich vorhandenen Charakter eines festgestalteten und innerlich belebten, uns interessierenden Seins verleihen.

So berechtigt also die Hervorhebung der Begriffe „Wissen", „Subjekt und Objekt" etc. ist, so darf doch in ihnen nicht schon alles Heil und letzte Lösung des Erkenntnisproblems erwartet und gesucht werden. Und das gilt für alle Kategorien: eine Irrung ist jedesmal dann unvermeidlich, weil der Natur unseres Denksystems nach notwendig, wenn man bei einer bestimmten Kategorie, (sei diese nun Sein, Werden, das Ganze der mechanischen Welt oder Wissen entsprechend den Standpunkten der Eleaten, Heraklits, der Materialisten oder extremen Bewusstseinsidealisten,) stehen bleibt und dabei doch das gesamte Gebiet des Wirklichen zu überschauen vermeint.

§ 4.

Fichtes Zurückweisung des „Dinges an sich". Bedenken des Realismus gegen diesen Begriff. Das „Meinen". Bemerkungen zu Volkelts „Erfahrung und Denken". Zur Methode der Erkenntnistheorie. Einwendungen Hegels und Aenesidem-Schulzes.

So hätten wir denn das „Ding an sich"?

1. „Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll," also etwas Widersprechendes nach J. G. Fichte[1]) und deshalb als Unbegriff zu

[1]) Fichte, W W I, 283.

verwerfen. Ein Widerspruch soll sich ergeben aus dem Zusammenhalten der Gedanken „Ding-an-sich-sein“ und „Für-mich-sein“. Aber *kein logischer, sondern ein Widerspruch der Wirklichkeit*, Folge und Ausdruck zugleich der endlichen Natur meines Denkens[2]). Gewiss, „das Ding an sich ist etwas für das Ich,“ nämlich im Meinen des Ich, aber darum nicht *im* Ich. „Das Ding an sich ist“ ist ein für mein Denken notwendiger Gedanke; das Ding an sich ist auch wirklich, aber das Sein desselben besteht nicht in dem *Gedanken* „das Ding an sich ist“, welcher Gedanke (Erscheinung) mich auch nicht afficieren könnte. Sollte das, was ich als seiend erkenne, von dem ich ein Sein ausser dem von mir Gewusstsein behaupte, *durch* dieses mein Denken *sein*, so wäre dieses eine höchst unlogische Forderung; mein Denken ist keine Identität von Wissen und Sein, eine solche ist nur denkbar für ein Wesen, durch dessen Anschauung „selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“[3]), für eine intellektuelle Anschauung, welche keines Meinens, keines Beziehens auf ein Ding an sich bedarf, welche unter Wegfall des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich absolute Wahrheit hat. Wir zielen mit unseren Vorstellungen auf das Ding an sich, bleiben aber dennoch stets im Banne unseres endlichen Denkens, der Erscheinungen. Unserem Denken kommt nur relative Wahrheit zu, ein dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, Denken und Sein Gemässsein. Diese Relativität hat nur erkenntnistheoretische, nicht etwa logische Bedeutung (=Wahrscheinlichkeit), womit auch der Einwand, dass vielleicht alles das, was ich denke und denken muss, doch nicht wirklich so ist, seine Erledigung findet.

2. Ist diese Entscheidung für den Idealismus gegen den Realismus aber nicht verfrüht? Könnte der Realismus sich nicht darauf steifen, dass erst das Ding an sich unverhüllt vor mir stehen und dann mein Denken damit verglichen werden müsste, um über das beiderseitige Verhältnis klar zu werden? Dieser

---

[2]) Thiele, K.'s int. Anschauung S. 230 f.

[3]) Kant, Kr. 72, 2. A.

Einwurf fällt auf gleiche Weise wie der vorige in sich zusammen: der Begriff der Übereinstimmung von Denken und Ding an sich ist widersprechend, denn ein Vorgestelltes kann nicht einem Nichtvorgestellten, ein Gewusstes nicht einem Seienden gleich oder nur ähnlich sein. Und wie sollte zudem auch jene Streitfrage entschieden werden, wenn einerseits doch alles Bewusstsein, um eben das Ding an sich zu haben, aufgehoben ist, andererseits aber der Schiedsspruch selbst ein Bewusstsein wieder voraussetzt?

3. Ein anderes Bedenken ist das folgende: haben meine Vorstellungen Beziehung auf ein objektives Sein, und wird diese Beziehung durch das Meinen hergestellt, — was ist denn dieses Meinen selbst? Ist es ein Urteilen? Dann unterläge, da jedes Urteil wieder ein Meinen erfordert, das Denken des Subjekts einem progressus in infinitum, und die Bedeutung des Meinens wäre ganz verflüchtigt. Denke ich z. B. „die Sonne ist", so ist das Meinen der Hinweis auf den ausserhalb des Vorstellungsaktes befindlichen Weltkörper, aber dieses Meinen ist kein Urteilen, denn dafür ist kein Raum mehr, sondern das thatsächlich in unserem Denken zur Ausführung gebrachte Beziehen der Vorstellung auf ein Ding an sich.

Also weder die Einwendungen gegen den Begriff des Dinges an sich, noch die gegen die Behauptung einer relativen Erkenntnis oder gegen das Meinen selbst gerichteten Bedenken bereiten der Theorie des Kritizismus unlösbare Schwierigkeiten.

4. Um unsere Ansicht in einigen Punkten noch klarer und deutlicher zu machen, soll sie einer anderen, in manchem ähnlichen Behandlung des Erkenntnisproblems gegenüber gestellt werden dem Werke „Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von J. Volkelt 1886"; da gerade dann die dem Zweifel ausgesetzten Behauptungen sich besonders stark herauszuheben pflegen. Zwei Systeme, die in einigem abweichen, in anderem übereinstimmen, im ganzen also nebeneinander herzugehen scheinen, gleichen zwei Tönen von nicht sehr verschiedener Schwingungszahl, deren jeder für sich einen reinen Klang ergiebt, die zusammen tönend aber eine unleidliche Dissonanz hervorrufen.

Aufgabe des grundlegenden Teils der Erkenntnistheorie ist nach Volkelt die Frage, auf welchen Prinzipien es beruhe, dass wir unseren Erkenntnisakten objektive Gültigkeit zusprechen, und welcher allgemeine Erkenntniswert, welche prinzipielle Leistungsfähigkeit diesen elementaren Quellen und Wurzeln aller Gewissheit zukommen. (S. 18.)

Ausgangspunkt ist auch für ihn die Welt des Bewusstseins, zugleich aber die Erkenntnis, mit den Gedanken nie ein etwaiges ausser denselben Befindliches erreichen zu können, und daher die Verwerfung einer Theorie, die das Erkennen vom Standpunkt der „reinen Erfahrung" begründen will, auf welchem Standpunkt man konsequenter Weise alles Schliessen, Beweisen und Denken, also auch alles Bücherschreiben aufgeben müsse (75).

Volkelts Methode, ein objektives Erkennen zu rechtfertigen, besteht im Aufzeigen der eigenen Bewusstseinsvorgänge (38, 39). Das Resultat ist, dass unser Urteilen von einem Zwang beherrscht wird, der etwas Transsubjektives ankündigt (140 f); und auch Volkelt spricht vom gemeinten Gegenstand (29, 147), vom Sinn, Gemeinten, Gewollten eines jeden Denkaktes (147).

Die Existenz der Erkenntnistheorie hängt nach ihm von von der Frage ab, ob es ein Erkennen gebe, dem Objektivität, als deren Merkmale Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit hingestellt sind, fehle, das dafür aber absolut unbezweifelbar wäre und daher als Grundlage aller weiteren Ausführungen dienen könne. Ein solches Erkennen ist das Wissen von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen; habe ich jetzt die Wahrnehmung eines Dreiecks, so ist der Satz: „in meinem Bewusstsein ist das Wahrnehmungsbild Dreieck vorhanden" selbstverständlich richtig, es wird nichts Transsubjektives damit gemeint (27, 28, 29).

So Volkelt.

Betrachten wir zuerst diesen letzten Satz: im Wissen meiner Bewusstseinsvorgänge liegt keine Beziehung auf etwas Objektives, auf ein Sein, dass ausserhalb dieses Gewusstseins

steht. Auch Volkelt unterscheidet das Haben von Bewusstseinsvorgängen, [Wissen von A], und das Wissen von ihnen, [Wissen des Wissens von A], und dieses letztere Wissen ist ihm „das aufmerksame Haben und Unterscheiden meiner Bewusstseinsvorgänge selber“ (56). Indem er aber so der unterscheidenden Denkthätigkeit Anteil an dem bewussten Wissen zugesteht, so ist dieses Wissen doch abhängig und bestimmt von einer Zuständlichkeit (sei diese ein Empfinden, Gefühl, Wissen), die demselben dargeboten wird, die es nicht selbst produziert, die diesem Wissen als Objektives gegenübersteht. Das Behaupten des „Wahrnehmungsbildes Dreieck“ ist selbst keine blosse Wahrnehmung, sondern eine That des Denkens, eine Subsumierung eines psychischen Vorgangs unter die Kategorie „Wahrnehmung“. Und weiter, wenn jenes erste Wissen so ganz zusammenfiele mit dem zweiten, wie verhält es sich dann mit Vorstellungen von gewesenen Bewusstseinsinhalten?[4]) Ich dürfte dann zwar konstatieren, „ich habe jetzt die Vorstellung: ein Bewusstseinsvorgang A war,“ ohne darum aber zu wissen, dass letzterer wirklich war, denn dann meinte ich doch ein Etwas, das ausser diesem jetzigen Gewusstwerden existierte. Inhalt meines Bewusstseins könnte dann der Gedanke an vergangene Bewusstseinsvorgänge nur sein als psychisches Gebilde, da doch das Meinen fehlen soll, — womit dann freilich auch das Denken aufhört.

---

[4]) Man muss auch noch die Frage aufwerfen, warum nur ein Haben des Wissens und ein Wissen dieses Habens unterschieden und diese Potenzierung nicht weiter getrieben wird, so dass man nicht sagen dürfte, „ich habe den Gedanken (U): die ‚Vorstellung Dreieck‘ (V) ist“, sondern nur „ich habe den Gedanken (U_1): „der Gedanke U ist“ etc. Diesem System von fortwährenden Einkapselungen entrinnt man, wenn man festhält, dass thatsächlich nur unterschieden werden kann Wissen und Wissen des Wissens: in „Ich weiss A“ meine ich mit dem Ich erstens das Ich, dass A weiss und zweitens das Ich, das den Akt „Ich weiss A“ ausführt. Beide Ich sind identisch als unmittelbare Äusserung des Selbstbewusstseins. Vgl. Thiele K.' s. i. A. S. 95—100.

Wir können (nach Anmerkg. 4) behaupten: „ich, der ich mich jetzt erinnere, hatte die Vorstellung Dreieck“ und nicht etwa nur: „ich habe die Erinnerung an die Vorstellung Dreieck“ blos in dem Sinne einer gegenwärtigen Bewusstseinserfüllung. Volkelt aber will auch die *gewesene* Anwesenheit eines gewissen Inhaltes des Bewusstseins *erfahren*, d. h. unmittelbar inne werden, unmittelbar aufzeigen können! (74, 57, 58). Wir werden deshalb auch den Satz: „mein Erkennen ist ein Vorgang in meinem Bewusstsein“ (13) nicht als reine Erfahrungsthatsache, als abgelesen aus der Erfahrung anerkennen. Dieser Satz sagt erstens, dass alle meine Vorstellungen von *mir* gewusst werden, zweitens, dass es so etwas wie Erkennen oder Wissen überhaupt giebt. Dieses letztere ist aber keine blosse Erfahrung, sondern eine erkenntnistheoretische Einsicht. In der Selbstbeobachtung werde ich mannigfacher innerer Zuständlichkeiten inne; dass ich einen Vorgang dieser Art unter den Begriff „Erkennen“ oder „Wissen“ bringe, ist aber eine That meines Denkens, das dazu befähigt ist, weil Wissen eine Kategorie ist. Und aus diesem Grunde ist auch jener Satz „selbstverständlich“, so selbstverständlich wie schliesslich alle Sätze sind, die in dieser Weise auf Kategorien und ihren Beziehungen unter einander, auf dem Verstande selbst, beruhen. Ist der Satz aber nur einer unter anderen gleich berechtigten, so folgt daraus, dass wir bei ihm nicht stehen bleiben können, sondern durch ihn weiter gedrängt werden. In der That ist auch bei diesem Satz: „mein Erkennen ist ein Vorgang in meinem Bewusstsein“ zu unterscheiden: 1) seine Existenz als Vorgang meines Innenlebens, 2) das, was mit ihm gemeint wird, welches er als solcher nicht selbst ist, etwas objektiv Bestehendes, eben eine *Wahrheit*. Dieses Meinen ist allem Denken wesentlich, mit jedem „ist“, ist eine Behauptung ausgesprochen, die ein Etwas (z. B. eine Empfindung) meint, in welchem als Seiendes dieses „ist“ selbst nicht vorkommt; „ist“ ist eben nur ein Gedanke, der sich durch das Meinen auf ein Etwas bezieht, das dieses „ist“ nicht ist. Dieser Dualismus ist durchgehend. Man muss das Meinen und damit das „Ding an

sich“ zugestehen oder mit dem Meinen zugleich das Denken aufgeben [5]).

Wie verhält es sich nun mit der Forderung der Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit? Durch das Meinen hat das Denken Seinsgültigkeit, von Allgemeingültigkeit, d. h. Gültigkeit für andere erkennende Subjekte ist noch nicht gesprochen; doch lässt sie sich unmittelbar aus dem Gesagten ableiten. Indem ich durch das Meinen ein Ding an sich setze und dabei die Gewissheit einer notwendigen, gesetzmässigen Beziehung meines Denkens auf dasselbe habe, so dass, unabhängig von dem Zeitpunkte des Denkaktes, ich stets dasselbe denken und meinen muss, ist es eine Selbstverständlichkeit, dass, wenn ich für mein Ich andere von gleicher Denkausrüstung zu setzen veranlasst bin, diese anderen dann zu denselben Erkenntnissen kommen werden.

Volkelt aber sagt: „Indem jedes Urteil allgemeingültig sein will, so ist erstlich darin die Existenz einer unbestimmten Vielheit erkennender Subjekte implicite mitgesetzt“ (144)!? und folgert hieraus die Forderung einer gemeinsamen Gesetzmässigkeit für das Erkennen sämtlicher Subjekte. Aus der Seinsgültigkeit ergiebt sich auch ihm, dass das Verhältnis des Denkens zu den transsubjektiven Gegenständen einer unveränderlichen Gesetzmässigkeit unterworfen sein muss (156, 157).

5. Zum Schlusse noch einige Bemerkungen über die Methode der Erkenntnistheorie.

Da die Erkenntnistheorie die Grundwissenschaft sein will, erst zu bestimmen hat, wie, was und wie weit wir erkennen können, so dürfen in betreff dieser Punkte keine Voraussetzungen gemacht werden. Absolute Voraussetzungslosigkeit und rein apriorische Konstruktion muss sie aber ebenfalls ablehnen. Vielmehr muss auch diese Wissenschaft auf Erfahrung ruhen: die Welt des Bewusstseins und des Selbst-

[5]) Volkelt gebraucht für „objektiv“ die Bezeichnung „transsubjektiv“ gleich „ausserhalb meiner eigenen Bewusstseinsvorgänge“ (42). Was „in mir“ ist, kann aber wohl „ausser dem ‚Gewusstsein‘“ bestehen. Es wäre transsubjektiv im erkenntnistheoretischen Sinne (Ding an sich), aber metaphysisch subjektiv, in mir.

bewusstseins ist die Thatsache, das Gegebene und der Ausgangspunkt der Untersuchungen. Die Schlüsse aber, durch die wir unsere Theorie begründen, sind nicht in der Erfahrung gegeben (Schliessen selbst ist eine apriorische Funktion), wenn sie sich auch auf Gegebenes beziehen müssen. Auch hier machen nur Receptivität und Spontaneität verbunden Erkenntnis möglich, wie auch Kant in bezug auf die Kritik sagt: „innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit oder Wahrnehmung, *ohne dass irgend ein besonderer Unterschied und Bestimmung derselben empirisch gegeben ist*, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist.“ (Kr. 401).

6. Zwei Angriffe noch von dogmatischer wie skeptischer Seite gegen den Kritizismus sollen erwähnt werden.

Hegel wendet ein: „Ferner ist dabei die Forderung diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt. Wie man erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom Scholastikus erzählt wird, der nicht ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne.“

Darauf ist zu antworten[6]): thatsächlich üben wir das Erkennen aus, auch ohne Erkenntnistheorie zu treiben. Aber, indem wir uns nun mit den Kategorien Wissen, Spontaneität etc. beschäftigen, uns ihren Inhalt zum klaren Bewusstsein bringen und ferner das Meinen anerkennen, vermögen wir auf Grund dieser Betrachtungen die Natur unseres Erkennens

---

[6]) Nicht würde ich K. Fischers Vergleich zustimmen: Erkenntnistheorie verhalte sich zum Erkennen, wie Optik zum Sehen, so gut er auch sonst auf Kant passt (vgl. Kr. 672 das Bild vom focus imaginarius). Der Optiker forscht nicht mit dem Auge, sondern mit dem Verstande. Der entsprechende Einwurf müsste lauten: man wolle das Sehvermögen sehen, ohne zu sehen, was nicht gut möglich. Aber der Optiker will garnicht das Sehvermögen sehen, sondern nur materielle Dinge, unter denen sich auch sein Auge befinden kann. Erkenntnistheorie ist selbst ein Erkennen, Optik kein Sehen.

festzustellen, ein Resultat zu gewinnen, das gültig ist für alles Erkennen überhaupt, das, auch ohne mein Wissen darum, als *Thatsache* meinem Denken zukommt und dort Geltung hat. Es zeigt sich hier die Beschränktheit unseres Erkennens, das nie das Ganze des Denksystems auf ein Mal zu durchdringen im stande ist, immer nur an einem Punkte weilt. Ähnlich ist ja auch der Physiker gezwungen, die in Wirklichkeit vielfach komplizierten Vorgänge der Natur in Elementarprozesse zu zerlegen, diese einzeln zu untersuchen und so stückweise eine Übersicht des Gesamtgeschehens zu gewinnen.

Während nun bei Hegel der vorgebrachte Einwand dahin wirkt, dass dieser sich rückhaltlos dem vollen Zuge seines gewaltigen Denkens überlässt, hat er in skeptischer Fassung eine Bestreitung des Wissens und Erkennens oder wenigstens der Berechtigung und Begründung desselben zur Folge.

So wendet G. E. Schulze gegen Kant ein: es müsse „der Natur der Sache nach eine zuverlässige Beantwortung der Frage vorausgeschickt werden: Ob eine Erkenntnis des Ursprungs unserer Vorstellungen a priori und a posteriori überall möglich sei und nicht vielmehr alle Fähigkeiten des Gemüts übersteige“ (Aenesidemus S. 56), welche Frage aber ein rechter Philosoph doch gleichfalls erst auf die Möglichkeit ihrer Beantwortung hin untersuchen müsste u. s. f., so dass ihm bald vor lauter Bedenken das Denken selbst ausgehen würde.

Auch die anderen ähnlichen skeptischen Einwürfe Schulzes, wonach es eine unausgemachte Voraussetzung der Kritik sein soll, dass alle unsere Erkenntnis einen Realgrund habe, dass wir von der Beschaffenheit eines Etwas in unseren Vorstellungen auf die objektive Beschaffenheit desselben ausser uns schliessen (Aenesid. S. 132, 133), dass die Vorstellungen überhaupt mit etwas ausser uns in Beziehung stehen (Aenesid. S. 140) und andere sind, so wenig sie nötigen, die kritische Stellung aufzugeben, doch neben ihrer historischen Bedeutsamkeit an sich wertvoll durch Aufdeckung von Schwierigkeiten, die zur Abweisung oder Überwindung herausfordern.

Es muss zugestanden werden, dass Kant selbst zu einigen Bedenklichkeiten Anlass giebt, da in der That seine Methode

nicht streng einheitlich ist[7]), öfters auch eine gewisse Voreingenommenheit durchblickt[8]). Dass er aber in seiner Kritik die synthetische Methode durchgeführt haben will, ist seine ausgesprochene Meinung.

---

[7]) Vgl. Vaihinger, Commentar I 417 f.

[8]) Charakteristisch ist folgende Stelle in der Kritik (790): „Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntnisse a priori, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun"; dann aber lässt er die Skepsis fortfahren: „Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich garnicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich a priori beiwohnen. . ."

Abschnitt II.

Die Erkenntnistheorie Kants in ihrem systematischen Zusammenhange.

§. 1.

Über die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft.

Die Klagen über Widersprüche und Inkonsequenzen in der Kritik der reinen Vernunft sind alt und kehren wieder in steter Wiederholung. Wäre dieses Werk ein absolut einheitliches Ganzes, so müsste aus einem im Keim vorhandenen Fehl ein Gebilde konsequenter menschlicher Irrung erwachsen sein, das allenfalls noch ein Objekt historisch-psychologischer Forschung, nicht aber philosophischen Interesses sein könnte. Dass uns Kant und sein Werk mehr ist, dass wir in der Kritik einen reichen Schatz gediegener Wahrheit heben können, rührt aber gerade daher, dass das Denken und besonders Kants Denken nicht in der Bewegung einer geraden Linie sich vollzieht, wobei entweder das Ziel getroffen oder für immer verfehlt sein müsste, sondern einem durch die anziehende Kraft der Wahrheit veranlassten viel verschlungenen Kreisen um diesen Mittelpunkt gleicht.

Aus diesen sich durchkreuzenden, entgegen und neben einander hergehenden Kurven kann der Beschauer, wenn die bestimmenden äusseren und inneren Kräfte möglichst genau bekannt sind, die Grundbewegung des Schwerpunkts des Systems herauslesen.

Ein rein äusserlicher Umstand muss dabei noch berücksichtigt werden: die Kritik in der uns vorliegenden Gestalt ist eine Zusammensetzung von Gedanken, die aus verschiedenen Zeiten stammen, vor allem aus den Jahren 1769—1780, doch finden sich kritische Spuren in noch früheren Schriften! 1777

meinte Kant zwar: (Brief an M. Herz, Ha VIII 702) „Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben", jedoch der „Stein im Wege" war nicht die blosse Darstellungsweise fester Ansichten, denn noch im folgenden Jahre schreibt er (Ha VIII 704): „ Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen." Das versprochene „Werkchen" von wenig Bogen wurde dann 1781 das Buch der „Kritik der reinen Vernunft", das Produkt eines Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens 12 Jahren (Ha VIII S. 681).

§ 2.
Receptivität und Spontaneität.

Einen „ungeheuern Widerspruch, der durch die ganze transscendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt" glaubt Schopenhauer[1]) der „Kritik der reinen Vernunft" in der Vermischung der Begriffe Receptivität und Spontaneität, Denken und Anschauung, intuitiver und abstrakter Erkenntnis zum Vorwurf machen zu müssen. Lastete wirklich die ganze Schwere dieser Behauptung auf der Kritik, so müsste dieses Werk aus allen Fugen weichen, und auch die von Schopenhauer so sehr gefeierte „Ästhetik" unter den Trümmern mit begraben werden. Dem Worte nach stösst man in der That auf jene Widersprüche; und auf ewig, es ist wahr, wird der Geist der Kritik mit dem Buchstaben streiten. Das liegt in der Darstellungsweise Kants, der lockeren Befolgung terminologischer Aufstellungen, sowie in der Fülle und Verwicklung der Probleme selbst. Darum fordert auch Kant mit Recht vom Leser ein Entgegenkommen, ein Verstehen aus dem Geiste heraus (Schluss der Vorrede zur 2. A. d. Kr.).

Kant definiert: „*Sensualitas* est *receptivitas* subiecti, per quam possibile est, ut status repraesentativus obiecti alicuius

[1]) Anhang zu „Welt als Wille und Vorstellung". 1. Bd. (Reklam-Ausgabe I S. 567).

praesentia certo modo afficiatur“ (dissert. 1770, § 3), und in fast wörtlicher Übersetzung in der Kritik: „Die Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen, heisst *Sinnlichkeit*“ (33).

Receptivität wird also, klarer noch im ersten Satze, aufgefasst als die Möglichkeit afficiert zu werden und der Art dieser Affektion entsprechend (ob und welche Farbe, welche Gestalt etc.) in seinen Vorstellungen bestimmt zu werden, die als solche natürlich aus dem status repraesentativus stammen, wie denn auch Kant die Empfindungen dem Subjekte zuschreibt[2]).

Der sensualitas steht 1770 gegenüber die intelligentia: „*Intelligentia* (rationalitas) est *falcultas* subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet“ (§ 3), und in der Kritik tritt an die Seite der Receptivität (= Sinnlichkeit) „das Vermögen Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* der Erkenntnis, der Verstand.“ (75). Hiernach stehen in deutlichem Gegensatz: sensualitas und intelligentia, Sinnlichkeit und Verstand, receptivitas und facultas (Spontaneität).

Ein Widerspruch, wie ihn Windelband in den Paragraphen 3) und 4) der Dissertation und in der Kritik findet[3]), ist nur dann vorhanden, wenn unter Sinnlichkeit oder Receptivität ein absolut passives Aufnehmen von Empfindungen oder Vorstellungen verstanden werden müsste[4]), nicht ein

---

[2]) Dissert. § 4. Kr. 44, 45; 34 „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficiert werden, ist *Empfindung*“ (= Refl. 317). Kant will freilich die Sinnesempfindungen nicht apriorisch, eigentlich aber nur nicht Vorstellungen „a priori *objektiv*“ (44) nennen, da man aus ihnen keine synthetischen Sätze a priori ableiten kann, wie von den Anschauungen Raum und Zeit. Cf. § 7 dieser Abhandlung).

[3]) Viertelsjahrschrift für wissensch. Philos. 1877 S. 240. „Über die verschiedenen Phasen in der Entwicklung der Kantischen Lehre vom Ding an sich.“

[4]) Kant selbst sagt: „also setzt die Receptivität eine Facultät voraus, sowie die Passion eine Action.“ (Citiert von B. Erdmann,

Afficiert-werden, Bestimmt-werden hinsichtlich der Art des Anschauungsinhalts, der als solcher unser Produkt ist. Die Differenz von Kant und der Philosophie des 18. Jahrhunderts besteht nicht „in einer *psychologischen* Grundansicht," sondern in der erkenntnistheoretisch durchgeführten Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. In der Abhandlung von 1770 fällt der Gegensatz von sensualitas und intelligentia mit dem von Erkenntnis der Erscheinungen und Erkenntnis der Dinge an sich zusammen. Psychologisch genommen sind aber sowohl die sinnlichen wie die intellektuellen Vorstellungen „in uns." Daraus ergiebt sich die umfassendere Problemstellung von 1772. Es muss aber zugegeben werden, dass Kant, um die blosse Subjektivität von Raum und Zeit zu erweisen, diese Formen mit den Empfindungen in enge folgenschwere Beziehung gebracht hat. (Cf. S. 36 f. dieser Abhandlung).

Wir verstehen also unter Receptivität 1) Zugänglichkeit für ein afficierendes Objekt und 2) ein Beantworten dieser Affektion im wissenden Subjekt. Kant vermeidet, dieses letztere Verhalten Spontaneität zu nennen, da er diesen Ausdruck für die Verstandesthätigkeit, (Denken durch Kategorien) sich vorbehält, ausserdem der erkenntnistheoretische Standpunkt von 1770 auch in der Terminologie der Kritik wirksam ist. In psychologischem Sinne ist aber die Unterscheidung von Receptivität und Spontaneität nicht als ein Auseinanderreissen in 2 nebeneinander bestehende „Vermögen" zu verstehen. Es finden sich in der Kritik zahlreich Stellen wie „Vorstellungen empfangen," Vorstellungen sind gewirkt durch äussere Dinge oder innere Ursachen (1. A. 98), „Vorstellungen bekommen" (33), „auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficiert zu werden," welche der Receptivität eine selbstständige Stellung anzuweisen scheinen. Aber die Spontaneität gehört eben schon zum Begriff des Erkenntnisvermögens, und überdies legt Kant seine Meinung vom Zusammenwirken beider mit aller Entschiedenheit dar: „ohne Sinnlichkeit würde uns

---

Philos. Monatshefte 1884. S. 75, „Kts metaph. Standpunkt in der Zeit um 1774).

kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. . . Nur dadurch, dass sie [Verstand und Sinnlichkeit] sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen" (75). Ebenso 1. A. 97. „*Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen" (314) u. a. m. Und wenn auch der Unterschied von Anschauung und Begriff bestehen bleibt, indem der Einzelanschauung kraft unseres receptiven Verhaltens der Charakter der Unmittelbarkeit gewahrt bleibt und Begriffe sich mittelbar auf Gegenstände beziehen, so ist doch zu beachten, dass auch eine Einzelanschauung nicht rein receptiv empfangen wird, dass gerade im Verlauf der Kritik gezeigt wird, wie die Kategorien durch ihre synthetische Kraft an der Hervorbringung jeder einheitlichen Anschauung, jeder Objektvorstellung sich bethätigen, ja wie die reinen Raum- und Zeitanschauungen auch nur durch eine Synthesis, durch Spontaneität, durch Kategorienthätigkeit möglich sind[5]).

Hiernach müsste es ohne Zweifel heissen: unsere Anschauung ist sinnlich *und* intellektuell, während Kant betont: unsere Anschauung ist sinnlich, *nicht* intellektuell (= spontan), so dass Schopenhauer mit seiner Lehre vom Anteil der Kausalfunktion beim Zustandekommen der Anschauungen Kant zu verbessern meint: die Anschauung sei wirklich intellektual, „was Kant gerade leugnet"[6]). Übrigens hat Kant seinen Sprachgebrauch selbst gekennzeichnet und gerechtfertigt: „Das Erkenntnis durch *Begriffe* heisst discursiv, das in der *An-*

---

[5]) Vgl. 1. A. 99, 120; 102, 104 1. u. 2. A.; 129, 130 2. A. Transscendentale Ästhetik und transscend. Logik gehören innerlich zusammen. Die äusserliche Trennung ist bedingt durch die geschichtlich (1770) veranlasste Sonderung des Raum- und Zeitproblems bei Kant, durch die damit zusammen hängende starke Gegenüberstellung von Anschauung und Denken und durch den massgebenden Wert der Erörterungen, die ihm unmittelbar und fast ausschliesslich mit der Raum- und Zeitfrage gegeben waren. (Sein Begriff von Erscheinung und Ding an sich. Innerer Sinn.)

[6]) Welt als W. u. V. I S. 566. (Reklam A.)

schauung intuitiv; in der That wird zu einer Erkenntnis beides mit einander verbunden erfordert, sie wird aber nach dem benannt, worauf als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendire.“ (Ha VIII 585).

Es muss durchaus in Rücksicht gezogen werden, dass Kant keine Psychologie, sondern Erkenntnistheorie treiben wollte und also hiernach seine Ausführungen aufgefasst werden wollen[7]). Daher treten denn die Begriffe Receptivität und Spontaneität erst dann in das richtige Licht, werden klar und in voller Bedeutung erkannt, wenn sie sich von dem Grunde abheben, der den kritischen Erörterungen untergelegt werden muss, der intellektuellen Anschauung, dem *erkenntnistheoretischen Grundbegriff des Kritizismus*.

§ 3.

Die intellektuelle Anschauung der ersten Stufe und der Kritizismus.

Definition 1770 und in der Kritik. Sensitive data per intuitum purum Raum und Zeit sind nicht Formen der intellektuellen Anschauung (1770). Dieser Begriff einer intellekuellen Anschauung ist für seinen kritischen Zweck ungenügend. Dieselbe Unzulänglichkeit zeigt sich in den kritischen Schriften (1781 und später).

Unserem Erkenntnisvermögen mit seinem beiden zusammen gehörigen Seiten der Receptivität und Spontaneität kann man entgegenstellen einen *intuitiven Verstand*, dem in absoluter Receptivität und Unmittelbarkeit ohne spontane Thätigkeit sein Verstandesinhalt gegeben wird[1]), und eine *intellektuelle*

---

[7]) In seiner Logik (Ha VIII S. 36) definiert Kant Sinnlichkeit und Verstand 1) *logisch* als Vermögen der Anschauungen und Begriffe, 2) *metaphysisch* als Receptivität und Spontaneität, 3) (*psychologisch*) als niederes und oberes Vermögen. Alle 3 Arten kommen in der Kritik vor; wir haben es wesentlich nur mit 2 zu thun; denn Metaphysik hat nach Kant zum Gegenstande die Frage: „*was* erkennt der Verstand und *wie viel* kann er erkennen oder *wie weit* geht seine Erkenntnis“? (l. c. S. 14). Metaphysik ist hier also gleichbedeutend mit Erkenntnistheorie in moderner Bezeichnung.

[1]) Ueber diesen, für uns unerheblichen Begriff vgl. Thiele K. i. A. §6 und§ 8.

Anschauung, die ihren Inhalt auf übersinnliche Weise gegeben erhält oder ihn in absoluter Spontaneität selbst setzt. Diese letzte, zweite Stufe führt bei ihrer erkenntnistheoretischen Verwertung zur dritten, höchsten Stufe der intellektuellen Anschauung, zum Begriff des absoluten Wissens als Uebereinstimmung von Wissen und Sein. Diese drei Stufen lassen sich in Kants Denken aufzeigen und sind für die jeweiligen speziellen Erkenntnisprobleme sowie für die Gestaltung des kritischen Systems von entscheidender Bedeutung.

Wir behandeln zuerst die intellektuelle Anschauung der 1. Stufe.

1. In der Dissertation von 1770, § 10, wird dem Menschen ein intuitus intellectualium abgesprochen, nur eine „cognitio symbolica" zuerkannt, aus 2 Gründen, die uns die Merkmale unsers Begriffs liefern: eine unmittelbare Einzelanschauung ist uns nur möglich in den Formen Raum und Zeit, die als Bedingungen unserer sinnlichen Erkenntnis für eine intellektuelle Anschauung nicht geeignet sind, (ein hier noch unberechtigtes Argument cf. S. 33 f. dieser Abhandlung), und zweitens ist diese unsere Anschauung passiv, nur durch ein Afficiertwerden unserer Sinne möglich, die intellektuelle Anschauung aber ohne Receptivität, unabhängig und vollkommen intellektuell[2]).

Derselbe Begriff einer übersinnlichen nicht receptiven unmittelbaren Anschauung tritt uns später vielfach entgegen; vor allem in dem Abschnitt über „Phänomena und Noumena" (1. und 2. A.) in „Prolegomena" § 34 Anmerkung, in den Schriften gegen Eberhardt und „Ueber die Fortschritte der Metaphysik". Ueberdies ist an ihn zu denken an allen derartigen Stellen (wie Kritik 33, 75, 522, u. a.), wo von „unserer sinnlichen Anschauungsart" gesprochen wird. Dieses hat seinen Grund in der Bedeutung und Leistung dieses Begriffes für die kritische Theorie, insbesondere über Raum und Zeit.

2. Die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand hat auch die dogmatische Schule gemacht; aber neu ist der

---

[2]) Dieses „*vollkommen* intellektuell" gehört aber schon der tieferen Auffassung der int. Anschauung an.

Sinn und die Rechtfertigung, welche Kant dafür in der Dissertation entwickelt. Unter Hinweis auf die Philosophie der Alten unternimmt er die Scheidung der Erkenntnisobjekte in Phänomena (Sinnenwesen, Erscheinungen) und Noumena (Verstandeswesen, Ding an sich[3]), indem er anstelle des logischen Einteilungsgrundes bei Wolf den erkenntnistheoretischen einführt und damit die blosse Unterscheidung zu einem wirklichen Unterschiede (discrimen) vertieft (§ 7). Aber Kant sagt doch gerade bei der Darlegung seiner Trennung der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisse „vocantur *sensitivae propter genesin*', (§ 6) und „ob originem" (§ 7)? Also scheint doch das psychologische Moment den Ausschlag zu geben? Andererseits wird die Form (Raum und Zeit) als ein dem Gemüt (mens) eingepflanztes Gesetz (§ 4), als eine Vorstellung, die nicht aus den Sinnen entspringt (§ 14, 15), bezeichnet. Also sind Raum und Zeit „sinnlich" und doch auch „nichtsinnlich"? Der Widerspruch löst sich, wenn wir statt „propter genesin" und „ob originem", welche Ausdrücke besonders mit Hinsicht auf die empirischen Begriffe gegenüber den reinen Verstandesbegriffen gesetzt sind, Kants Begriff der „Data" berücksichtigen.

Raum und Zeit sind „sensitive" data per intuitum purum (§ 5) „a priori gegeben" mit einem Terminus der Kritik. Da diese Data „sinnlich sind", d. h. nur für Erscheinungen gelten, was für Kant feststeht, so kann er sagen, sie gehören zur „Sinnlichkeit", d. h. zum sinnlichen Erkenntnisvermögen, welcher also unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte diesen Namen führt, ebenso wie die „intelligentia" oder das rationale Erkenntnisvermögen, welches für Dinge an sich gültig sein soll[4]).

---

[3]) Vgl. den Ausdruck colligatio exsistentium in se (§ 13).

[4]) Das Ueberwiegen des erkenntnistheortischen Moments in jenem Gegensatze wird bestätigt durch folgende Erwägung. Anfangs unterschied Kant: Begriffe, deren Ursprung im Verstande und solche, deren Ursprung in den Sinnen ist. Als conceptus intellectus puri zählt Kant auf: Dasein, Möglichkeit, Notwendigkeit, Grund . . . *Raum, Zeit*, Veränderung etc., „alles was zur eigentlichen Ontologie

Zugegeben muss werden, dass die Raum und Zeitvorstellung im Unterschiede von den Kategorien einen sinnlichen anschaulichen Charakter hat[5]), (man denke an Farb- und Tonempfindungen), aber darum können sie doch apriori sein, nicht aus der Empfindung herstammen, sondern aus der nach eigenen Gesetzen sich vollziehenden Thätigkeit des Gemüts erworben sein, wie die Kategorien[6]). Wir haben also von Empfindungen leere aber trotzdem, — und dies ist das gänztich Neue, nicht „intellektuelle" Begriffe (conceptus), Raum und Zeit, Formen der sinnlichen, nicht der intellektuellen Anschauung.

3. Prüfen wir die Begründung. Unsere Anschauung ist nicht intellektuell sowohl der Form, wie der Materie nach. „Das formale Princip unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter welcher etwas ein Gegenstand unserer Sinne sein kann, *und daher* (adeoque), als Bedingung der sinnlichen Erkenntnis, kein Mittel zur intellektuellen Anschauung. Ausserdem wird die Materie aller unserer Erkenntnis nur von den Sinnen gegeben, das Noumenon aber, als solches kann durch

---

gehört" (Refl. 513). Daraus lösen sich sodann heraus Raum und Zeit als *intuitive* Form, die Kategorien als *rationale* Form der Erkenntnisse. Erstere werden als Verstandsbegriffe, letztere als Vernunftbegriffe bezeichnet (Refl. 278). Dadurch ist wohl auch bedingt, dass jetzt die conceptus rationis puri als notiones *metaphysicae* von den conceptus intellectus puri (R. u. Z.) unterschieden werden. Erst die Einsicht in den phänomenalen Charakter von Raum und Zeit bewirkt die Scheidung von sensualitas und intelligentia, Erscheinung und Ding an sich, aber die Apriorität *bleibt* den Anschauungsformen wie den Kategorien gemeinsam.

[5]) Im Corollarium zu § 15 sagt Kant: „Tempus autem *universali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*".

[6]) Verum *conceptus uterque* procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus". (Coroll § 15). Die Kategorien sind: „non conceptus *connati*, sed e legibus mentiinsitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti adeo que *acquisiti*".(§8)

keine aus den Empfindungen entlehnte Vorstellungen aufgefasst werden (§ 10).

Das letztere geben wir zu. *Weshalb aber muss die übersinnliche Anschauung auch als überräumlich und überzeitlich aufgefasst werden?* Warum ist Raum und Zeit also nicht zugleich auch eine Form der Noumena? Man muss sagen: der absoluten Sicherheit, mit welcher Kant diese seine Ansicht vorträgt, entspricht hier noch nicht eine gleiche überzeugende Begründung.

Drei Reihen von Gedanken sind es, welche in demselben Punkt zusammenfliessen: Raum und Zeit sind nichts Objektives, sie sind Phänomena.

a) Die Phänomenalität von Raum und Zeit bietet eine Lösung dar für die Widersprüche (Antinomien), die sich aus der Forderung der objektiven Verstandesbegriffe des Einfachen und des Ganzen und der Unmöglichkeit, diese anschaulich (in Raum und Zeit) auszuführen, ergeben. (§ 1, §2 III.) Indem diese unversöhnlichen Gegensätze sich an einander reiben, entsteht die Einsicht: der Charakter des ins Unendliche gehenden Nebeneinander, und Nacheinander ist grundverschieden von dem Wesen der Verstandesbegriffe, der Kategorien. Während die Kategorien kraft ihres gedanklichen Inhalts zugleich objektive Principien abgeben, (gleichsam lebendig im Noumenon sind), sind Raum und Zeit nur Ordnungformen der Empfindungen, „Schemata und Bedingungen" jegliches Sinnlichen in der menschlichen Erkenntnis (§ 13); sie lassen die Substanzen so unberührt, dass sie, selbst wenn ihnen absolute Realität zugestanden würde, doch nicht die allgemeine Wechselwirkung der Substanzen begreiflich machen könnten.

b) Aber ihre Realität ist hinfällig: Raum und Zeit sind weder Substanzen noch Accidentien noch reale Verhältnisse. Der Begriff der Zeit als ein ewiger Fluss im Seienden ist ein „commentum absurdissimum, der Raum als absolutes und unermessliches Behältnis der möglichen Dinge ist ein „inane rationis commentum" § 14, 5 § 15 D, mit Worten der Kritik: Raum und Zeit als absolute Realitäten wären „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge" (Kr. 56) Diesem

negativen Satze steht der positive gegenüber: Zeit und Raum sind Vorstellungen von Beziehungen und Verhältnissen, aber nur subjektiven Charakters. Die Begründung besteht hier nur in der Abweisung der entgegenstehenden Leibniz'schen Ansicht, dass Raum und Zeit von absoluten Beziehungen des Wirklichen abstrahiert seien, wodurch nach Kant die Wissenschaften der Mechanik und Mathematik zu empirischen degradiert würden. Zur Erläuterung der Lehre Kants in § 14 u. 15 der Dissertation können einige „Reflexionen" heran gezogen werden. Kant hatte anfangs noch Raum und Zeit für Begriffe des „intellectus puri" gehalten (Refl. 513), woher es denn auch kommen mag, dass er in der Dissertation Raum und Zeit selbst als ordnende Prinzipien hinstellt[7]); dann aber hatte er die Unterscheidung von Anschauungsformen und Verstandesbegriffen gemacht. „Der Raum ist weder eine Sache selbst noch ein wirkliches reales Verhältnis, wodurch ein Ding in dem andern etwas setzt, folglich ist er kein Verstandesbegriff, denn der hat doch irgend einen Gegenstand" (Refl. 333), also ist er nur subjektiv. Dasselbe für Raum und Zeit in Refl. 395 und 402. Raum und Zeit aber als Anschauungen ermöglichen synthetische Urteile a priori (Refl. 395, Dissert. §§ 12; 14, 3; 15 b.)

Raum und Zeit sind also Anschauungen; warum aber nicht für einen intuitus intellectualium, also für die Noumena gültig? Der Gegensatz von Verstandesbegriffen und Anschauung ist doch keine hinreichende Rechtfertigung, beides sind Vorstellungen in uns.

Einen Ansatz zu einer tieferen Begründung der Idealität von Raum und Zeit kann man in den „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit" 1771, von M. Herz finden. M. Herz, der als Schüler Kants nach seines Meisters eigenem Urteil am tiefsten in die Ideen der Dissertation eindrang (Ha. VIII 710), sagt: „Wenn ich ihnen (R. u. Z.) aber die

---

[7]) Vgl. Refl. 469 „Gleich wie *die Sinnlichkeit ein Vermögen ist, die Dinge nach Verhältnis von Raum und Zeit zu ordnen* also auch die Vernunft ist ein Gesetz der Zusammenordnung der Dinge, abgesondert von den Gesetzen der Sinnlichkeit".

äussere Gültigkeit abspreche, so bringt dies die Natur des Verhältnisses mit sich. Die objektive Realität ist durchaus kein Prädikat, das irgend einem Verhältnisse beigelegt werden kann". (§ 5) Dieser Gedanke ist eine Ausführung des von Kant in § 14, 5 und § 15 D Geäusserten[8]); aber schliesslich ist doch auch für M. Herz das Entscheidende, dass Raum und Zeit deshalb nur in der Seele als objektive Bestimmungen vorhanden wären, weil sie von uns nur in Beziehung auf sinnliche Gegenstände gedacht werden können (68), während z. B. bei dem Verhältnisse einer wirkenden Ursache zu ihrer Wirkung dem Objekte eine Kraft als absolute Bestimmung zukommt (67), eben weil die Vernunfterkenntnisse sich unmittelbar auf die äusseren Gegenstände beziehen, nicht auf subjektive Empfindungen (27, 44).

Der Begriff der Verhältnisvorstellung fördert ersichtlich das Problem: Der Gegensatz von Erscheinung und an sich Seiendem wird begründeter und klarer, und unserem Erkennen durch Verhältnisvorstellungen tritt ein Erkennen in blosser Selbstthätigkeit, ein intellectus archetypus gegenüber. (Cf. Kr. 2. A. 67. und 70. Anmerkung). 1772 aber wiederholt Kant auf des Pastors Schultz Einwendung, „dass der Raum wohl vielleicht, statt die reine Form der sinnlichen Erscheinung zu sein, ein wahres intellektuelles Anschauen, und also etwas Objektives sein möge" nur die Beweisführung, wie sie in der Dissertation vorliegt: „Die klare Antwort ist diese, das eben darum der Raum für nicht objektiv, und also auch nicht intellektual ausgegeben worden, weil, wenn wir seine Vorstellung ganz zergliedern, wir darin weder eine Vorstellung der Dinge, (als die nur im Raum sein können), noch eine wirkliche Verknüpfung, (die ohne Dinge ohnedem nicht stattfinden kann), nämlich keine Wirkung, kein Verhältnis der Gründe gedenken, mithin gar keine Vorstellung von einer Sache oder etwas Wirklichem haben, was den Dingen inhärire und dass er daher nichts Objektives sei" (Ha. VIII. 692).

---

[8]) Cf. Refl. 362.

c) Wir wenden uns nun zur dritten Argumentation in Sectio II der Dissertation, welche sich auf den Begriff der Receptivität stützt. „Da alles das, was in der Erkenntnis sinnlich (anschaulich) ist[9]), von der besonderen Anlage des Subjekts abhängt, in wie fern es infolge der Gegenwart der Objekte dieser oder einer anderen Modifikation fähig ist, welche, nach der Verschiedenheit der Subjekte, in verschiedenen verschieden sein kann, alle Erkenntnis aber, die von einer solchen subjektiven Bedingung frei ist, nur auf das Objekt geht, so ist es klar: das sinnlich Gedachte sind Vorstellungen der Dinge, *wie sie erscheinen*, das Intellektuelle aber so wie sie sind." (§ 4). Bei jeder Sinnesvorstellung wird unterschieden die *Materie*, die Empfindung, und die *Form*, die räumlich-zeitliche Gestaltung (species). Nun wird die Parallele gezogen: wie die Empfindung die Gegenwart irgend eines Sensiblen kund thut, so bezeugt die Form eine gewisse Beziehung oder Relation des Empfundenen, wie die Empfindung ihrer Qualität nach von der Natur des Subjekts abhängt, insofern es von dem Objekte modificierbar ist, so ist die Form eigentlich nicht eine Abschattung (adumbratio) oder ein Schema des Objekts, sondern ein dem Gemüt eingepflanztes Gesetz, die Empfindungen anzuordnen; *„denn durch die Form oder Gestalt rühren die Objekte die Sinne nicht,"* vielmehr bedarf es eines inneren Prinzips, um ein Ganzes der Vorstellung hervorzubringen. Letzterer Gedanke, der nebeneinander stellt eine nach subjektiven Gesetzen in Raum und Zeit bestimmte Anschauung (eine bestimmte Gestalt z. B.) und ein Objekt von derselben Beschaffenheit, einen Tisch z. B. als anschauliche Vorstellung und als daseiendes Ding unabhängig vom Vorgestelltsein, reizt zu weiterem Nachdenken an, wird aber von Kant hier

---

[9]) „sensitivi". „Zur sinnlichen (sensuellen) Erkenntnis gehört die Materie, welche die Empfindung ist, und nach welcher die Erkenntnisse „sensuelle" (sensuales) genannt werden, wie die Form, nach welcher, obschon sie ohne alle Empfindung gefunden wird, die Vorstellungen sensitive (sensitivae) benannt werden" (§ 5) Tieftrunk giebt diese Unterscheidung mit „empirisch sinnlich" und „rein sinnlich" wieder.

nicht weiter verfolgt. Mehr als die Subjektivität von Empfindungen und Raum und Zeit, scheint ihm die Art der Abhängigkeit der Anschauungen vom Objekt die „Sinnlichkeit“ auch der Anschauungsformen zu verbürgen. Die Empfindungen können in verschiedenen Subjekten verschieden sein und ebenso auch die bestimmten räumlich-zeitlichen Gestaltungen; wie daraus aber auf die blosse Idealität von Raum und Zeit geschlossen werden kann, ist nicht ersichtlich. Die Endlichkeit und Beschränktheit unseres Anschauens ist mit der Receptivität gegeben, die Bestimmtheit der Anschauung (welche Farbe, Gestalt etc.) ist gebunden an die Einwirkung des Objekts, aber über die *apriorische* Raum- und Zeitform selbst, über das Nebeneinander und Nacheinander ist durch die Thatsache, dass in unsern Anschauungen eine empirische Grösse eingeht, nichts in eigentlich erkenntnistheoretischem Sinne ausgemacht. Das Bestreben, Raum und Zeit unter die Sinnlichkeit zu bringen, im Gegensatz zu den intellektuellen Begriffen, die unmittelbar auf die Objekte, die Noumena, Bezug haben sollen, ist wohl Schuld an der Unzulänglichkeit dieser Beweisführung, die wir auch bei M. Herz wieder vorfinden: Da im Resultat der Materie „etwas subjektives enthalten ist, so wird auch in dem bestimmten Resultat der Form von den sinnlichen Erkenntnissen gleichfalls etwas subjektives enthalten und das Resultat selbst in verschiedenen Subjekten verschieden sein müssen“ (l. c. S. 32) und ebenso S. 64: „In der Anschauung der äusseren Dinge selbst aber können sie [die subjektiven Umzeichnungen von Raum und Zeit in der Seele] nichts entscheiden, indem die Eindrücke eines einzigen Gegenstandes in verschiedenen Subjekten von sehr verschiedenen Umrissen sein können.“

Diese Betrachtung lag für Kant nahe, um die infolge des in a) und b) Angeführten vollzogene erkenntnistheoretische Scheidung von Raum, Zeit und den Kategorien nun auch psychologisch zu fassen und zu begründen und so „Sinnlichkeit“ zu einem Seelenvermögen zu stempeln. Diese Vermögenstheorie ist aber dem Ganzen nicht hinderlich, da sie durch die eigentliche erkenntnistheoretische Absicht gesprengt wird. Indem aber die sensitive data per intuitum purum und die sensualiter

data beide unter den Begriff Sinnlichkeit fallen, erhält dieser seine zwischen *psychologischer Ursprungs- und erkenntnistheoretischer Wertbestimmung schillernde Fassung.*

4. Nach allem steht es für Kant fest, dass die *Bedingung* unseres sinnlichen Anschauens nicht Mittel zur intellektuellen Anschauung sein kann (§ 10), dass die intellektuelle Anschauung von den *Gesetzen* der Sinne frei sein muss (§ 25); durchaus beweiskräftig sind seine Gründe dafür noch nicht. Da dieser Begriff einer intellektuellen Anschauung auch in den späteren Schriften Kants eine Rolle spielt, werden wir dort auf gleiche Uebelstände stossen. Zuvor fassen wir noch einmal alles zusammen. Zwischen den Begriffen Receptivität, Spontaneität, sinnliche Anschauung, intellektuelle Anschauung, Phänomenon und Noumenon besteht eine Art Wechselverhältnis: einer wirkt auf den anderen und empfängt durch ihn seine Bestimmung und Bedeutung. Unserer sinnlichen, receptiven Anschauung der Dinge eine übersinnliche, nicht receptive, intellektuelle Anschauung gegenüber zu stellen war notwendig, um die Grenzbestimmung unseres Erkennens überhaupt nur denken zu können. Giebt unsere räumlich-zeitliche Anschauung nur Phänomena, so müssen die Noumena einer intellektuellen Anschauung zugänglich sein: recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest*, prorsus non esse cogitabile" (Diss. § 25; vgl. Kr. 1. A. 252: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, muss ich Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne, denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch," vgl. auch Ha VIII S. 520).

Doch ist dieser Begriff einer intellektuellen Anschauung ungenügend: an ihm ist die Phänomenalität von Raum und Zeit nicht zu erweisen, denn „übersinnlich," „unsinnlich" deckt sich nicht mit „überräumlich-zeitlich", und zudem ist es willkürlich und unberechtigt, einer nicht-receptiven Anschauung die Noumena anheim zu geben; denn solange sich Objekt und Anschauen noch gegenüber stehen, geht das Objekt in Formen

ein, die rein subjektiv sind, — wenn nicht etwa eine prästabilierte Harmonie vorausgesetzt wird, für uns also die Noumena nach Art unseres Verstandes organisiert gedacht würden. Allein Kant hat hierüber selbst erklärt: „Der Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnis das Ungereimteste, was man nur wählen kann“ (Ha VIII S. 610 Brief an M. Herz 1772). Im Jahre 1770 hat er aber einen ähnlichen Standpunkt eingenommen und ihn auch später nie ganz überwunden. Als seine Nachteile ergeben sich: 1) der Begriff des Noumenon und entsprechend der des Phänomenon ist nicht tief genug gefasst. Ist das Noumenon Gegenstand einer intellektuellen (nicht receptiven und nicht räumlich-zeitlichen) Anschauung, so ist über die Anwendbarkeit der Kategorien auf dasselbe noch nichts entschieden; neben der Erkenntnis der Phänomena als obiecta sensualitatis, als räumlich-zeitlicher Erscheinungen scheint Raum zu bleiben für ein Erkennen der Noumena, — wenigstens dann, wenn wir nur eine intellektuelle Anschauung hätten. 2) Die Begriffe Receptivität und Afficiert-werden wie Spontaneität und Apriori sind nicht scharf und gegensätzlich genug herausgearbeitet, infolge dessen das Ungenügende in der Begründung der Idealität von Raum und Zeit mit veranlasst ist.

5. Wir wenden uns nun zu den kritischen Schriften, insbesondere der Kritik der reinen Vernunft. Hier tritt ebenfalls wieder in den Bestimmungen der Begriffe Receptivität, Spontaneität, Sinnlichkeit, Verstand und sinnliche Anschauung, intellektuelle Anschauung der Gegensatz gegen die Leibniz-Wolfische Philosophie deutlich und gewichtig hervor. Die intellektuelle Anschauung erkennt „ohne Sinne“ die Dinge, ist also „ein von dem menschlichen nicht blos dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen“ (Kr. 333). „Ohne Sinne“ ist dasselbe wie „ohne Receptivität“. Nach Leibniz müssten wir ein solches Erkenntnisvermögen, welches die Dinge an sich vorstellt, besitzen, denn er hielt sich nur an die eine Quelle der Vorstellungen, den Verstand, und überliess den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäft, die Vorstellungen des-

selben zu verwirren und zu verunstalten (Kr. 327, 332). Den Satz, dass ein unsinnliches Anschauungsvermögen Erkenntnis der Noumena habe, ist oben schon angefochten. Für Kant war diese seine Meinung aber nahe gelegt gerade durch die Bezugnahme auf Leibniz, denn auch er neigt dazu, wie der Sinnlichkeit die Erscheinungen, so dem Verstande die Dinge an sich zuzuweisen. (Kr. 61 f., 325 „Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu kümmern, wohin ihre Objekte gehören, *ob als Noumena vor den Verstand oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit*“)[10].

Wir werden daher im Folgenden mancherlei beanstanden müssen. Zugegeben wird, dass Receptivität und Spontaneität unterschieden werden müssen und dass mit dieser Unterscheidung unsere Anschauung in gewisser Weise als sinnlich gekennzeichnet ist. Dass aber daraus auch die blosse Idealität, die ausschliessliche Apriorität von Raum und Zeit folgt, wird bestritten.

Dem Ganzen der Kritik würde folgende Begriffsbestimmung wohl entsprechen: Receptivität ist die Fähigkeit durch Afficiert-werden von Dingen an sich Anschauungen von bestimmtem Inhalte zu bekommen; Empfindungen sind Modifikationen des betreffenden Sinnes, subjektive Beschaffenheiten der Sinnesart; Raum und Zeit sind apriorische Formen der Anschauungen, Kategorien reine Verstandesbegriffe, Stammbegriffe. Die blosse Subjektivität der Empfindungsqualitäten wird seit Locke allgemein angenommen, gelingt es nun die Anschauungsformen ebenfalls als blos im Subjekt vorhanden zu erweisen, so kann man mit Kant Receptivität, Empfindungen, Raum und Zeit zur „Sinnlichkeit“ rechnen, wonach denn Sinnlichkeit bald mehr als Receptivität, bald mehr als sinnliches, nur für Erscheinungen geltendes Erkenntnisvermögen aufgefasst werden kann[11]. Indem Receptivität Afficiert-werden bedeutet, ist es auch klar,

---

[10] Über das Verhältnis der Kategorien zu den Dingen an sich siehe später im 3. Abschnitt § 5.

[11] Kant spricht von der „Receptivität unserer *Sinnlichkeit*“ (Kr. 59), dann wieder sagt er: „diese Receptivität unserer *Erkenntnisfähigkeit* heisst Sinnlichkeit“ (Kr. 61).

in wiefern Sinnlichkeit als Receptivität ein besonderer „Quell der Vorstellungen“ (Kr. 326) genannt werden kann. Kant aber neigt dazu, allein aus dem Begriff der Receptivität die Sinnlichkeit unserer Vorstellungen (Anschauungen in Raum und Zeit) zu behaupten. Dabei ist von Wichtigkeit seine Stellungnahme zu Leibniz, die er in dem Abschnitt der Kritik „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe etc.“, wo vielfach Anklänge an die Dissertation von 1770 vorkommen, ausführlich darlegt. Leibniz kannte nur die *logische Reflexion*, eine blosse Komparation der Begriffe, bei welcher von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert wird, Kant führt als Neues die *transscendentale Reflexion* ein, welche auf die Gegenstände selbst geht und den Grund der objektiven Komparation der Vorstellungen enthält, indem unterschieden wird, ob die Vorstellungen zum reinen Verstande oder zur Sinnlichkeit gehören (Kr. 318 f.). Aus der Verkennung dieses Unterschieds folgte, dass Leibniz den transscendentalen Ort der Begriffe, ob das Objekt unter Erscheinungen oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei, gänzlich ausser Acht liess (Kr. 327), Erscheinung für Vorstellung des Dinges an sich selbst hielt, also den Begriff der Erscheinung überhaupt nicht hatte. Aus dieser Täuschung entsprang denn auch „der berühmte Lehrbegriff desselben von *Zeit* und *Raum*, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellektuierte“. „So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigentümliche aber und von den Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der *Verworrenheit* dieser Begriffe zu, welche machte, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiae noumena)“. (Kr. 331, 332). Kant hingegen hat Raum und Zeit aus dem Gebiet des Intellektuellen verwiesen in die Sinnlichkeit,

sie als Anschauungen den Kategorien gegenüber charakterisiert, ja wohl gerade aus dieser letzteren Einsicht heraus sie für sinnliche Anschauungen, für Erscheinungen, für sensitive data zu erklären Veranlassung genommen und damit seinen kritischen Begriff von Phänomenon und Noumenon gewonnen. Daher nennt Kant seinen Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen nicht logisch, sondern den *Inhalt* betreffend (Kr. 61)[12]). Weshalb sind diese a priori gegebenen subjektiven Beschaffenheiten, Raum und Zeit, nun „sensitive data", sinnlich, nur subjektiv, ausschliesslich a priori? Kant führt aus: „Dagegen enthält die Vorstellung eines *Körpers* in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloss die Erscheinung von etwas und die *Art, wie* wir dadurch afficiert werden; und diese Receptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heisst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst . . . dennoch himmelweit unterschieden" (Kr. 61). Nicht allein die Regentropfen „sind blosse Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern blosse Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung: das transscendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt" (Kr. 63). Das Empfindbare an den Tropfen rechnen wir zur Erscheinung, das Runde derselben wird durch die Art, wie wir afficiert werden, bestimmt, aber was hat der Raum, das Nebeneinander mit der Receptivität zu thun? Wir könnten von „sinnlichen" Anschauungen reden wegen des Empirischen (der Bestimmtheit des Runden), aber wegen dieser Modificierbarkeit unseres räumlichen Anschauens ist der apriorische Raum doch nicht eine Modification der Sinnlichkeit wie die Empfindungen? Wenn ich der Art, wie ich afficiert werde, gemäss antworte, mich in meinen räumlichen und zeitlichen Anschauungen bestimmbar zeige, so ist wohl meine Sinnlichkeit, aber nicht die Phänomenalität von

---

[12]) Diesen Unterschied, „der nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft" nennt Kant einen *realen* (psychologischen) (Ha VII S. 451).

Raum und Zeit erwiesen. Dieses receptive Verhalten, (im Unterschiede zur Spontaneität des Denkens, zu den Kategorien) wird von Kant oft hervorgehoben und damit Raum und Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet. So heisst es: unsere (menschliche) Anschauung ist jederzeit *sinnlich, „d. i. sofern wir von Gegenständen afficiert werden"* (Kr. 51). „Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die *bloss sinnlich*, d. i. *nichts als Empfänglichkeit* ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, *ohne doch etwas Anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt afficiert wird*" (Kr. 2. A 129). Dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, das Noumenon oder der transscendentale Gegenstand afficiert unseren Sinn so, „dass er die Vorstellungen von *Raum*, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt" (Kr. 1. A. 358). Die sinnliche Erkenntnis stellt die Dinge gar nicht vor, „wie sie sind, sondern *nur die Art, wie sie unsere Sinne afficieren*" (Prolegomena Ha IV S. 39). Besonders deutlich ist Kant in einer Stelle der Anthropologie (Ha VII S. 452): „Der Gegenstand der Vorstellung, der *nur die Art enthält, wie ich von ihm afficiert werde*, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erscheint. Denn es kommt alsdann nicht blos auf die Beschaffenheit des Objekts der Vorstellung, sondern auf die des Subjekts und dessen Empfänglichkeit an, welcher Art die sinnliche Anschauung sein werde, darauf das Denken desselben (der Begriff vom Objekt) folgt. — Die formale Beschaffenheit dieser Receptivät kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muss (als Anschauung) a priori gegeben sein, d. i. es muss eine sinnliche Anschauung sein, welche übrig bleibt, wenngleich alles Empirische (*Sinnenempfindung* Enthaltende) weggelassen wird."

Wenn Kant ferner sagt: Erscheinungen sind „Gegenstände der Sinnlichkeit" (Kr. 43), „Gegenstände der Sinne" (Kr. 51), die Sinne stellen etwas blos vor, wie es erscheint (Kr. 1. A. 249), Erscheinungen sind das Feld der Sinnlichkeit (1. A. 251), und dies wieder durch Hinweis auf das Afficieren begründen will: „im Raum und der Zeit stellt die Anschauung

sowohl der äusseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts beides vor, *so wie es unsere Sinne afficiert, d. i. wie es erscheint*" (Kr. 2. A. 69), wir kennen von Dingen an sich „nur ihre Erscheinungen, d. i. die *Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren*" (Proleg. Ha. IV S. 37), „Erscheinungen sind Vorstellungen, sofern wir afficiert werden" (Refl. 952) so gilt auch hierfür das oben Gesagte: die blosse Idealität von Raum und Zeit ist nicht erwiesen.

Es kann nicht anders sein: der Begriff des Noumenon als Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung ist ebenso unzulänglich wie die Fassung von Erscheinung als einer durch Receptivität gegebenen Anschauung. Die Möglichkeit der Anwendung von Kategorien auf ersteres bleibt offen, und das Räumlich-Zeitliche auf diese Erscheinungen zu beschränken, erscheint noch nicht gerechtfertigt.

Raum und Zeit sind Formen der Sinnlichkeit (Kr. 35), subjektive Bedingungen der Sinnlichkeit (Kr. 42,56), subjektive Beschaffenheiten der Sinne (Kr. 59), und darum *nur* dieses nach Kant, sodass, „wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können" (Kr. 59, cf. 62). Die Schroffheit dieser Behauptungen treibt zur tieferen Begründung derselben an durch weiteres Eingehen auf das „in uns" mit seinem Gegensatze „ausser uns" und damit zur tieferen Fassung von Erscheinung und Ding an sich. Indem Kant diesem Antrieb gefolgt ist und thatsächlich in der Kritik, auch schon in der ersten Auflage, eine feste Stütze für jenes „nur" gegeben hat, das sonst doch als höchst wunderliche *Behauptung*[13]) in der

[13]) Kant spricht von seinen Lehren selbst als „Behauptungen": „Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes" (Kr. 44). „Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit" (Kr. 52). Danach freilich kommen erst die ausführlicheren Darstellungen in § 7 und § 8.

Luft schweben würde, erhalten viele seiner Ausführungen einen haltbaren und begründeten Sinn, wird es auch verständlich, wie er sagen kann: „Aber diese Erkenntnisquellen a priori *bestimmen sich eben dadurch, (dass sie Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen*, nämlich, dass sie blos auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen“ (Kr. 56). „Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können“ (Kr. 43).

Vita.

Ich bin am 16. Mai 1869 in Berlin geboren. Meine Mutter starb schon im folgenden Jahr, mein Vater Dr. Max Apel, Lehrer am Königl. Cadetten-Corps, wurde seiner Familie in den nächsten Jahren entrissen. Die erste Jugendzeit verlebte ich in Kotzen, einem märkischen Dorfe, bei meinem Grossvater, dem Prediger Brand. Ostern 1878 kam ich nach Luckenwalde zu meiner zweiten Mutter und besuchte bis Ostern 1885 das von Herrn Direktor Dr. Vogel geleitete städt. Realprogymnasium, welches ich mit der Reife für Prima verliess, um mich sodann dem Apotheker-Beruf zuzuwenden. Durch Krankheit aus dieser Thätigkeit gewiesen, ging ich Ostern 1886 nach Königsberg in O.-Pr. zu einem Bruder, welcher dort studierte, und besuchte bis Michaelis 1887 das städt. Realgymnasium, welches unter der Leitung des Herrn Direktor Professor Kleiber stand. Michaelis 1887 wurde ich in Berlin in die philosophische Fakultät inscribiert und hörte hier Vorlesungen über Mathematik, Physik und Philosophie. Von Michaelis 1891 bis Michaelis 1892 studierte ich in Königsberg besonders Philosophie. Zu besonderem Danke verpflichtet bin ich den Herren Direktoren Dr. Vogel und Prof. Kleiber für ihre freundliche Teilnahme an meinem Geschick, sowie den Herren Professoren Planck und Thiele für die wissenschaftliche Förderung, welche ich durch dieselben erfahren habe.

Am 6. März 1894 bestand ich das Tentamen rigorosum.

Thesen.

1. Das Princip der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung ist kein Satz der „reinen Erfahrung".

2. Kants Moralprinzip ist gegen den Vorwurf des Rigorismus, Formalismus zu verteidigen, und ist durchaus siegreich im Kampfe gegen eine eudämonistische Moral.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3181
A64

Apel, Max
Die Grundbegriffe der
Kritik der reinen Vernunft

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 12 08 013 3